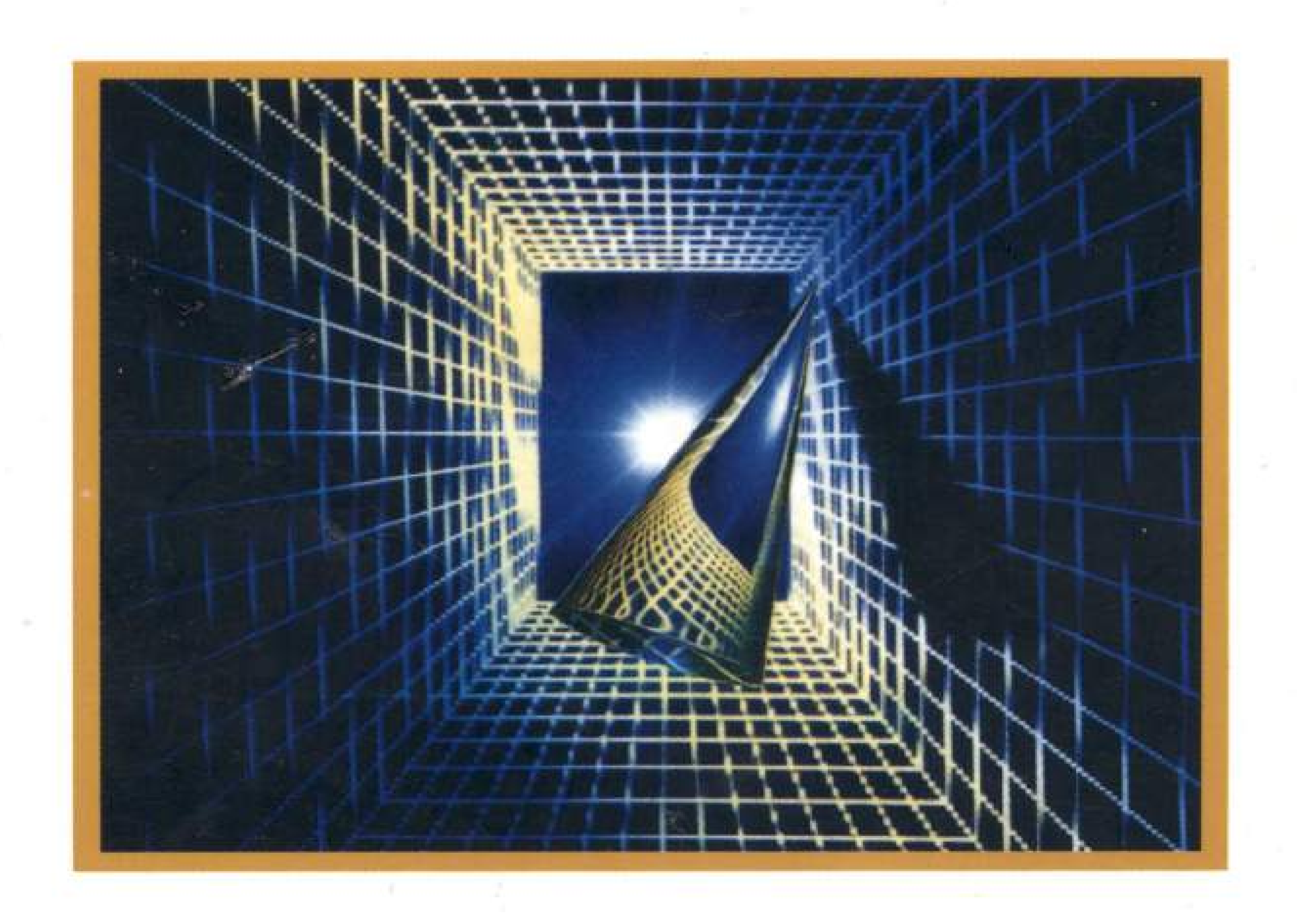
حميدي خميسي

مقالات في الأدب والفلسفة والتصوف





دار الحكمة

خميسي حميدي

دكتور دولة في الأدب العربي

أستاذ بجامعة الجزائر

مقالات في الأدب والفلسفة والتصوف



دار الحكمة

«ضرورة التغيير»

بدأ اهتمامي بالتصوف في منتصف الثمانينيات، حيث انصبت مطالعاتي على تعاليم المعلم الكبير «كريشنا مورتي». وأول كتاب وقع بين يدي لهذا المعلم الكبير هو «يقظة العقل».

ومنذ ذلك الحين دأبت على قراءة كتبه بنهم كبير. وتتلخص أفكار هذا المعلم الكبير في أن الحضارة الإنسانية إذا استمرت على هذا الطريق فهي سائرة إلى الانهيار والانتحار الجماعي، والدمار الشامل، الذي لا مثيل له في تاريخ البشرية. وليس من العسير على الإنسان أن يدرك مظاهر هذه الفاجعة الكونية وارهاصاتها، في تفاقم العنف -مهما كانت دوافعه وأشكاله-، وفي تسابق مخز وجنوني على التسلح بشتى أنوا ع أسلحة الدمار الشامل، واختلال كبير في التوازن بين بني البشر، نتيجة اقتسام غير عادل لثروات الأرض وتوزيعها، وما ينتج عن ذلك من مجاعات تفتك في كل عام بملايين الأطفال في العالم، وكأننا نسعى بالتدريج إلى اغتيال أطفالنا وزرع الموت البطئ في هذا الكوكب الجميل.

ويرى «كريشنا مورتي» أن مختلف العقائد والايديولوجيات عبر تاريخها الطويل، قد أخفقت في إنقاذ البشرية من نفقها المظلم الطويل، وأن وعودها بتوفير السعادة والمحبة بين البشر قد باءت كلها بالفشل الذريع. كما أن

الساسة ووراءهم أحزابهم، لا ينظرون إلى مشاكل هذا العالم إلا نظرة ضيقة تمليها عليهم في كثير من الأحيان مصالحهم الحزبية أو الفردية، من حب للسلطة، وتفان في كسب المال والجاه، فأوقعوا العالم في حروب دامية يصبح فيها الرابح خاسرا.

وتعالت صيحات من هنا وهناك تنذر بالخطر الداهم كـ«روجي غارودي» في كتابه «نداء إلى الأحياء» أو «أليكسي كاريل» في كتابه «الإنسان ذلك المجهول» أو «كولن ويلسون» في كتابه «سقوط الحضارة» أو الفيزيائي الكبير «داڤيد بوم» في كتابيه «وعي الكون» و«شمولية الكون» وكتب «فريجوف كابرا» خاصة «تَاوْ الفيزياء» (Tao de la physique) و«زمن التحول».

ويكاد يجمع هؤلاء على أن الأزمات التي تعصف بالعالم، سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، إنما هي أزمات إدراك في الرؤية، وأنها من صنع الإنسان نفسه، وليست مفروضة عليه من قوة غيبية تتلذذ بكوارث البشر.

فالفرد بما هو فرد، هو المنطلق، والبحث عن حلول لهذه المشاكل خارج الفرد نفسه سيقود حتما إلى أسوإ العواقب، ولذلك فإن ثورة بسيكولوجية ثقافية، تنبع من داخل الفرد نفسه، تغدو أكثر من حتمية، لأن الفرد صورة لما يحدث في هذا العالم، إن لم نقل إنه هو العالم نفسه. ولا يمكن للإنسان أن يطمح إلى أي تغيير في هذا العالم إذا لم يبدأ بتغيير نفسه قبل أن يفرض فكره أو رؤيته على الأخرين.

وقد بدأ العالم يعي مشكلاته أكثر من ذي قبل، وتفطن حماة الطبيعة، ودعاة السلام والمحبة بين البشر، إلى ضرورة الاستعجال، لحصر هذه المشاكل، ومحاولة القضاء عليها، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، وبدأ الغرب المتغطرس يلتفت أخيرا إلى ما تخفيه الحكمة والفلسفة المشرقية من كنوز معرفية، وطرق في الرؤى ورثتها أجيال عن أجيال، تختلف في مضامينها عن الرؤية الغربية لكون «ميكانيكي» وأرض مسخرة له يستغلها كيف ما شاء وقت ما شاء، رائده في ذلك عقدة استعلاء كامنة وراء سطوة عقل لا يعرف الحدود. بينما ترتكز الرؤية الشرقية، وتدور، حول فكرة أساسها أن الإنسان جزء أو حلقة بسيطة من حلقات هذا الكون، أو هو مختصر شريف لهذا العالم الكبير، خلقه الله على صورته ليؤدي رسالة نبيلة، وهو ليس معزولا في هذا المكان يعاني الإحباط من خطيئة أزلية وإنما هو يسعى إلى الاتصال بالكائن الأعلى عبر سلسلة من الموجودات سواء كان اتصاله ذاك حلولا أو اتحادا أو وحدة شهود أو وحدة وجود.

من هذه المنطلقات، نقف الآن على تخوم التصوف حيث تصبح المعرفة الكشفية والذوقية أساسا لرؤية الأشياء كما هي عليه وأن هذه الرؤية لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق التجرد، والمجاهدة، والتحرر من عقال العقل والفكر، لقصورهما عن إدراك مجالات اللاوعي المبهمة، والتطلع إلى ما لا يمكن البلوغ إليه، إلا عن طريق التحرر من المعلوم، وكسر ربقة التقليد، والاستغراق المطلق في غياهب الذات وما ترتكز عليه من أنانية طاغية، لكي يتم في نهاية المطاف معانقة المطلق مهما كانت تسميته.

إن الرؤية الغربية التي تقوم على الثنائية والازدواجية في العالم منذ عهد أرسطو، قد بدأت تتزعزع، لتفسح المجال لرؤية شرقية أساسها وحدة هذا

العالم والوجود، ورؤية مفادها أن هذا الكون هو شبيه بكائن حي يعي ويتنفس، يرتبط فيه الجزء بالكل ارتباطا لا انفصام له، كما أنها رؤية عضوية ترتبط فيها الأشياء ارتباطا وثيقا، ولا تختلف إلا من حيث مظاهرها الخارجية، أمّا الرؤية التجزيئية للعالم من عدد وكثرة فهي وهم صنعته مدركاتنا البشرية الحسية، وينبغي على الإنسان العارف أن يتخلص من هذا الوهم. وقد كرس علم الفيزياء الحديث هذه الرؤية من خلال نظرية «الكانتا» والنظرية «النسبية»، اللتين أكدتا على مدى التقارب المدهش بين نتائج النظريات الفيزيائية الحديثة، وبين ما توصل إليه حكماء الشرق ومتصوفتهم من حكمة، عن طريق الجهد التأملي الخالص.

فالعالم في المنظور الشرقي القديم، حركة مستمرة لا تتوقف، وهو عند ابن عربي مثلا، تجل دائم وفيض نوراني لا ينطفئ، وخلق مستمر وحركة دؤوب لا تني ولا تفتر، والفيض عند ابن سبعين سيلان أبدي لا يعرف الركود.

أما مفهوم اللّه، فليس هو ذلك الكائن الأعلى الذي خلق الكون، ثم انسحب منه ليبقى متفرجا عليه من بعيد، دون أن تكون له يد في توجيهه وتغيير مجراه. وهو المفهوم الذي كرسه أرسطو، وإنما هو في النظرة الشرقية ذلك الكائن الأعلى الذي يكمن في الممكنات ويسري فيها سريان الروح في الجسم، أو سريان بلا سريان كما يقول النابلسي أو كما تشير إليه الآية «وهو معكم أينما كنتم».

وهذه الرؤية الصوفية الشرقية، تتحقق عبر الصوفي، فيصبح كائنا أعلى أو انسانا كاملا أو محققا، بعد أن يفنى عن صفاته البشرية ويتخلق بالأخلاق الإلهية، فتسلب إرادته لتصبح من إرادة اللّه، وفعله من فعله، وكلامه

من كلامه، «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»، و«ما تشاؤون إلا أن يشاء الله». ويبقى هدف المتصوف هو أن يكتشف الوحدة الكامنة وراء الأشياء تحت ستار وهم العدد والكثرة.

إن الرؤية الصوفية رؤية عالمية وهذا ما أكد عليه المتصوفة المسلمون أنفسهم. فهي ليست خاصة بملة دون أخرى، أو بقوم دون آخرين، وأن التشابه بين الرؤى والتجارب الصوفية العالمية، لا يمكن تعليله بمحض التشابه في العلاقات التاريخية، كما يرى ذلك أصحاب المادية الجدلية، لأن الرؤية الصوفية ليست انعكاسا مرآويا للواقع بل هي تجاوز له، وتجاوز للوعي نفسه، إنها عملية خلق جديد لهذا الواقع، ينسلخ فيها المتصوف عن موروثه الثقافي والاجتماعي، ليتجرد من المعلوم ويفنى عن ذاته ليتحد بالعالم من حوله. ولا يتم ذلك إلا بكشف حجاب الحس والتخلص من الغرائز والشهوات الخفية ونوازع النفس الأمارة.

ومن ثم، فإن التصوف يقوم على أساسين: الأساس الأخلاقي القائم على المراقبة ومحاسبة النفس، ومغالبة أهوائها، ونوازعها، والمجاهدة، ومداومة الذكر، والتأمل، والترقي إلى المقامات، أما الأساس الثاني: فهو ما لا يد للمتصوف فيه، وهو ما ينتابه من أحوال عبر ترقيه، كالكشف والمشاهدة والهيبة، والأنس، واللوائح والطوالع، ومن قبض وبسط، إلى غير ذلك من مصطلحات غالبا ما يختلف في وصفها المتصوفة، لأنها ليست من قبيل ما ينقل عبر الكلمات أو اللغة. وقد أكد على ذلك مرارا ابن طفيل وابن عربي وابن سبعين، وغالبا ما يكتفون بالإشارة والرمز دون العبارة.

أما التصوف الفلسفي فهو يعتمد على التأمل الباطني والرؤية الفلسفية، والاعتبار، والتبصر، وملاحظة الأغيار، والترقي عبر سلسلة الممكنات،

ويصبح الصوفي العارف في منظور ابن باجة، قادرا على إدراك الصور المعقولة مجردة عن موادها، وأقصى ما يصل إليه العارف هو الإتصال بالعقل الفعال، أو النفس الكلية، إلا أن هذا التأمل الباطني لا يمكّن العارف أو المتصوف من الوصول إلى غايته القصوى، وهو الاتحاد بواجب الوجود، أو بالوجود المطلق، ولا بد للوصول إلي ذلك من الاعتماد على المعرفة الحدسية المبنية على الذوق والكشف لا على الاستدلال والاستنتاج، لأنها معرفة لدنية ربانية في نظرهم لا يمنحها اللّه إلا لمن خصه من أوليائه وأصفيائه.

ومع مرور الزمن بدأ اهتمامي يتزايد بالتصوف الفلسفي ورأيت أن معظم الآراء الغربية الحديثة، حول الإنسان، وعلاقته بالكون، والرؤية الجديدة للحياة، وامكانية الخلاص من ربقة النظرة التجزيئية للعالم، وما تورثه من كوارث. تستمد بقصد أو عن غير قصد من الرؤية العالمية الإنسانية للمتصوفة المسلمين، كابن عربي وابن سبعين وابن طفيل وعبد الكريم الجيلي والحلاج وغيرهم، وأدركت أننا كمسلمين معاصرين لم نعرف من التصوف إلا لباس الخرقة، والاعتزال في الصوامع، ولبس المرقعات، والسير في الأسواق بزي المجانين، وهي الصورة الشائعة التي ورثناها عن تصوف الطرقية والدروشة، وننسى، تحت رحمة هذه الأفكار المسبقة، أن الغرب لم يعرفنا، ولم يقدرنا حق قدرنا، إلا من خلال اكتشافه للبعد الإنساني والعالمي للتصوف الإسلامي، لأن التصوف هو الإسلام في شموليته وعالميته.

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائـــــف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهـت ركائبه فالحب ديني وإيماني

ويصبح الصوفي العارف في منظور ابن باجة، قادرا على إدراك الصور المعقولة مجردة عن موادها، وأقصى ما يصل إليه العارف هو الإتصال بالعقل الفعال، أو النفس الكلية، إلا أن هذا التأمل الباطني لا يمكّن العارف أو المتصوف من الوصول إلى غايته القصوى، وهو الاتحاد بواجب الوجود، أو بالوجود المطلق، ولا بد للوصول إلى ذلك من الاعتماد على المعرفة الحدسية المبنية على الذوق والكشف لا على الاستدلال والاستنتاج، لأنها معرفة لدنية ربانية في نظرهم لا يمنحها اللّه إلا لمن خصه من أوليائه وأصفيائه.

ومع مرور الزمن بدأ اهتمامي يتزايد بالتصوف الفلسفي ورأيت أن معظم الآراء الغربية الحديثة، حول الإنسان، وعلاقته بالكون، والرؤية الجديدة للحياة، وامكانية الخلاص من ربقة النظرة التجزيئية للعالم، وما تورثه من كوارث. تستمد بقصد أو عن غير قصد من الرؤية العالمية الإنسانية للمتصوفة المسلمين، كابن عربي وابن سبعين وابن طفيل وعبد الكريم الجيلي والحلاج وغيرهم، وأدركت أننا كمسلمين معاصرين لم نعرف من التصوف إلا لباس الخرقة، والاعتزال في الصوامع، ولبس المرقعات، والسير في الأسواق بزي المجانين، وهي الصورة الشائعة التي ورثناها عن تصوف الطرقية والدروشة، وننسى، تحت رحمة هذه الأفكار المسبقة، أن الغرب لم يعرفنا، ولم يقدرنا حق قدرنا، إلا من خلال اكتشافه للبعد الإنساني والعالمي للتصوف الإسلامي، لأن التصوف هو الإسلام في شموليته وعالميته.

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائـــــــف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهـت ركائبه فالحب ديني وإيماني

فالمحبة أساس الرؤية الصوفية الصادقة، وهي محبة تشمل أضعف مخلوقاته، حتى تصل تلك المحبة إلى مداها في محبة العارف لله والفناء فيه، وتكون الأشياء باللّه ولله كما يقول «ذو النون المصري» ولا تصح هذه المحبة حتى تتلاشى ذات المحب، وتفنى في المحبوب، ويهيم مع الشاعر الششتري:

وهمت بذات كان بيني وبينها   من الوهم بحر قد وجدت له شطا

وغاية المتصوف هي الحرية وهي آخر مقامات العارفين لأنها في أساسها أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء وهنا تتحرر جميع الطاقات الكامنة في الإنسان فيصبح خلاقا في سلوكه وفي فعله ولا يتصرف إلا في تناغم تام مع محيطه والعالم من حوله، بل إن ذاته تتلاشى في ذات العالم فيتحد الجزء بالكل ويعود الفرع إلى أصله والواحد إلى أسه كما يقول ابن عربي.

وقد عثرت على مطلبي في التصوف الفلسفي الذي اتخذ أصحابه من وحدة الوجود نحلة. ولفت انتباهي أن هذا التصوف العقلي نشأ بالأندلس وشب وترعرع فيها، ومنها انطلق عبر المغرب الإسلامي كله ليحمل لواءه متصوفة مشارقة، وفرس، وأتراك، وينتشر عبيقه ويتضوع أريجه عبر العالم الإسلامي كله، وينفذ إلى العالم المسيحي في القرون الوسطى متجسدا في مؤلفات ريموندو لوليو، وجيوردانو برينو، وسبينوزا حديثا.

وكانت المحاولات الأولى هي فك ألغاز مصطلحات التصوف الإسلامي ومعمياته من خلال كتبه ومصادره الأساسية، كاللمع، للسراج الطوسي، والرسالة القشيرية لأبي هوازن القشيري، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، والرعاية لحقوق اللّه للحارث بن أسد المحاسبي. أما العقبة التي تقف حائلا

أقل، أما الزاوية الثانية فهي رؤيتنا إلى هذه الحقيقة الوجودية الواحدة من حيث ظهور النسب، والاعتبارات، والإضافات، أي من حيث تعلق هذه الوحدة بالممكنات، وحينئذ نقول عن تلك الوحدة إنها الخلق بكل ما تحويه كلمة خلق من زوال، ودثور، وفناء. إلا أن هذه المخلوقات تستمد وجوب وجودها من غيرها كما أن أزليتها متعلقة بأزلية اللّه لكونها ثابتة في علمه القديم، كأعيان أو كمثل عقلية في طي الكمون، قبل أن تتعين في الوجود تعينا خارجيا عن طريق الفيض أو التجلي بشتى أشكاله أقدسا أو مقدسا. تلك هي نظرية القائلين بوحدة الوجود من متصوفة الأندلس وفلاسفته. وهي نظرية معتدلة لأنها تعترف ضمنيا أو صراحة بوجود إثنينية بنسبة ما بين الحق والخلق، ولكن هناك أصحاب الوحدة المطلقة التي لا يعترف أصحابها بوجود آخر غير وجود اللّه، وشعارهم الدائم الذي يرفعونه هو: اللّه فقط! أو ما ثمت سوى اللّه، أما الممكنات فهي ظل أو وهم من صنع العامة والجهال كما يرى كبيرهم ابن سبعين، لأن الذات المطلقة منزهة عن قبول أي إضافة أو نسبة وإلا ترتب عن ذلك الافتقار والحاجة، تعالى اللّه عن ذلك.

ولكن هذا المفهوم البسيط لوحدة الوجود ترتبت عليه فلسفة، وتصوف عقلي، ومذهب متكامل، معقد، ليس من السهل استبيان معالمه، لغموضها وتعقيدها وجمعها في كثير من الأحيان بين الرؤية الفلسفية المبنية على التأمل العقلي الخالص، وبين الرؤية الكشفية الذوقية، التي تعتمد المجاهدة والفناء طريقا للوصول. وهذا ما أدى في الحقيقة إلى أن يتسم التصوف والفلسفة بالأندلس بميسم خاص شق أصحابه طريقا جديدا غير الذي سلكه اخوانهم المشارقة، ومن ثم يمكن القول انطلاقا من هذه الرؤية أن التصوف والفلسفة بالأندلس تميز بالخصائص التالية:

أولا: الامتزاج الذي يكاد يكون تاما بين الفلسفة والتصوف، وقد تجسد هذا الامتزاج من خلال شخص ابن مسرة الجبلي الذي كان رائدا في سلوك طريق التصوف الفلسفي والقول بوحدة الوجود.

ثانيا: التوفيق بين الحقيقة والشريعة، وقد نادى بذلك ابن مسرة حيث رأى أن لا تعارض بين المعرفة الكسبية والمعرفة الوحيية، وتبعه في ذلك ابن السيد البطليوسي وابن جبيرول ثم تجسدت هذه الرؤية فيما بعد على يد ابن باجة في رسالتيه «الاتصال» و«تدبير المتوحد»، ليعتنقها أخيرا ابن طفيل ويعبر عنها بكل وضوح في قصته الفلسفية الصوفية «حي بن يقظان» وهو ما سنشير إليه بالتفصيل في ثنايا الكتاب.

ثالثا: الدعوة إلى القول بوحدة الوجود منذ أن أعلن ابن مسرة بوجود مادة شاملة متأثرا في ذلك بالفيلسوف اليوناني انباذقليس في صورته العربية الإسلامية.

رابعا: القول بنظرية العقول وضرورة اتصال الإنسان العارف بالعقل الفعال أو بالنفس الكلية وهذا المبدأ الأساسي ظهرت عنه نظريات أساسية أخرى هي: نظرية الفيض أو التجلي، نظرية الوسائط وصدورها عن الواحد صدورا تراتبيا، ابتداء من العقل الكلي أو المبدع الأول وانتهاء بالمادة الطبيعية، ولكن بينما بنى الفلاسفة فلسفتهم في الفيض على فلسفة أفلوطين فقد حاول المتصوفة وعلى رأسهم ابن عربي أن يقولوا بالتجلي، أي تجلي اللّه لمخلوقاته عبر أسمائه وصفاته.

خامسا: نلاحظ أيضا على هذه الفلسفة والتصوف مدى تغلغل الفلسفة اليونانية فيها والمتمثلة على وجه الخصوص في الأفلاطونية المحدثة وفي تعاليم أفلوطين الاسكندري من خلال تاسوعاته، والتساعية الرابعة في النفس

على وجه التدقيق، كما أن الأندلسيين لم يبقوا بمنأى عن الأفكار الباطنية وبعض المذاهب المتطرفة، وقد ذكر المؤلفون القدامى كابن خلدون وابن الخطيب وابن تيمية مدى أثر الاسماعيلية الباطنية الشيعية على القائلين بوحدة الوجود، في نظرية الكلمة، والإنسان الكامل وفكرة المحقق أو المقرب، التي تقابل عند الشيعة فكرة الإمام المعصوم، وفي فلسفة الحروف وغيرها مما يمكن للباحث أن يتقصاها بسهولة في تصوفهم وفلسفتهم.

إن الإشكالية التي رأيناها تطرح بحدة على الفلاسفة والمتصوفة الأندلسيين هي صعوبة التوفيق في فلسفة وحدة الوجود، بين امكانية الاتصال بين الإنسان وخالقه عن طريق الاتحاد والوحدة أو حتى الحلول، وبين المحافظة على وحدانية هذا الخالق في مفهوم الشريعة الإسلامية وهي وحدانية لا تلغى معها ثنائية الحق والخلق، ولكن بينما وجد الفلاسفة الحل الأمثل لهذه الاشكالية في نظرية الفيض أو الصدور لأن الواحد في نظرهم لا يصدر عنه إلا الواحد، ومن ثم يمكن تجاوز عقبة العدد والكثرة. فإن المتصوفة المسلمين حاولوا أن يخرجوا من هذا المأزق عن طريق مبدأ التجلي، فالذات المطلقة في نظرهم منزهة لا تقبل النسب والاضافات كما أنها لا تباشر عملية الخلق من عدم، بل إنها تتجلى لمخلوقاتها من خلال أسمائها وصفاتها، وفي هذا التجلي تكمن عملية الايجاد نفسها وكأن المخلوقات كانت في أعيانها الأزلية في ظلمة ثم فاض الله بأنواره وأسمائه وصفاته على هذه المخلوقات فظهرت في ثبوتها وتعينها الخارجي، فالمخلوقات من هذا الوجه هي أسماء الله وصفاته وهي ليست زائدة عن ذاته بل إنها هي هو وهو هي، ولو افترضنا زوال الموجِد لزال الموجود في طرفة عين، وغالبا ما يمثلون لمبدإ الإيجاد ذلك بالنور الذي يشع على الألوان فيكسبها ألوانها بعد أن كانت في الظلمة لا لون لها، أما الوحدة بين الله

ومخلوقاته فهي تكون عن طريق سريانه فيها كسريان الواحد في الأعداد، إذ أن الواحد له وجود في ذاته وله وجود من خلال الأعداد التي ما هي إلا مجموع لعدد لا يتناهى من الآحاد ...

إن القائلين بوحدة الوجود يحاولون أن ينطلقوا دائما من الكتاب والسنة لتدعيم مذهبهم، من ذلك مثلا اتكاؤهم على جملة من الأحاديث القدسية كحديث «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني» أو الحديث الذي يقول: «أول ما خلق اللّه العقل ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت مخلوقا أعز علي منك». كما يتكئون على آيات كثيرة يفهم منها سريان روح اللّه في العالم وفي الإنسان كقوله تعالى: «وما رميت إذ رميت ولكن اللّه رمى»، وقوله تعالى: «وما تشاؤون إلا أن يشاء اللّه»، «وهو معكم أينما كنتم»، إلى آخر الآيات التي تدل على مدى قرب اللّه من مخلوقاته وتصريفه لأفعالهم. ومع ذلك فإن التصوف والفلسفة كانا محل ريبة في المجتمع المغربي على امتداد عصوره، وقد تشابكت العديد من الأسباب التاريخية والثقافية والدينية لتمارس الارهاب الفكري والثقافي على المشتغلين بالتصوف والفلسفة، وكان الفقهاء غالبا وراء هذه الدسائس فيوغرون صدور الحكام على المتصوفة والفلاسفة ويؤلبون عليهم العامة، والتاريخ الأندلسي والمغربي مليء بمثل هذه الملاحقات والمصادرات.

وتعرض أئمة وفلاسفة كثيرون للقتل والتشريد والاضطهاد، أما ظاهرة حرق الكتب فلم يخل منها عصر، حتى تلك الكتب التي لا تخالف الكتاب والسنة ككتاب الإحياء وكتب ابن حزم وبقى بن مخلد، وقد أشار ابن طفيل وابن طملوس إلى هذه الظاهرة الغريبة في المجتمع الأندلسي والمغربي،

وهي نفورهم في البداية من كل جديد يخالف ما تعارفوا عليه، ولكنهم يعودون من جديد ليصبحوا من أكثر المدافعين المتحمسين على ما نبذوه بالأمس فيغدو الغريب مألوفا.

وعلى الرغم من وقوف الفقهاء في وجه الفلاسفة والمتصوفة إلا أننا رأينا أن ذلك لم يمنعهم من إخراج كتبهم للناس، ونشرها وبث أفكارهم أمام الملأ، ونشأت مدارس تقول بوحدة الوجود كمدرسة المرية ومدرسة شرق الأندلس التي يقول أصحابها بالوحدة المطلقة في صورتها العارية، ومع ذلك، وهذا هو الغريب في الأمر، تبعهم خلق كثير من الناس حتى زعموا أن الششتري كان يتبعه أربعمئة من الفقراء (أي المتصوفة) أما الإمام ابن قسي فعلى الرغم من قوله بوحدة الوجود وصدوره عن بعض الآراء المتطرفة فقد قام بثورة على المرابطين تسمى بثورة المريدين واحتل الكثير من الحصون والقلاع ودوخ جيوش المرابطين مدة طويلة من الزمن، وكذلك الأمر بالنسبة لأبي الحكم بن برجان، الإمام الصوفي الكبير، الذي دعًا له على المنابر ما يربو على ثلاثمئة بلدة كما ذكر الشعراني. وقد كثر عدد هؤلاء الفلاسفة المتصوفة وأتباعهم لدرجة يمكن معها القول إن القول بوحدة الوجود والتصوف العقلي في ذلك العصر أصبح ظاهرة ثقافية ودينية تدحض أراء بعض الاخوان المشارقة الذين يرون أن هذه الفلسفة شرقية نجد ارهاصاتها الأولى في شطحات الحلاج والشبلي والبسطامي، ولكن تلك الشطحات لا تعدو أن تكون تعبيرا عن الفناء في المشاهدة أو وحدة شهود، أما فلسفة وحدة الوجود فهي وليدة مجتمع مغربي له خصائصه ومميزاته الثقافية والتاريخية التي حاولنا من خلال بعض المقالات في هذا الكتاب أن نتبين ملامحها ...

الموشحات الأندلسية
(النشأة والمصطلح)

1 - أصل المصطلح ومعناه:

يجمع الباحثون كلهم على أن التسمية أخذت من معنى الوشاح، نظرا لما فيه من ترصيع وتزيين وتناظر وصنعة(1). وذهبوا يبحثون عن معنى الوشاح في المعاجم وكان المعنى الذي أورده ابن منظور للوشاح هو: «الوشاح: كله حلي النساء، كرسان من لؤلؤ وجوهر منظومان مخالف بينهما معطوف أحدهما على الآخر تتوشح به المرأة» وعلى أساس هذا التشابه بين الوشاح لما فيه من ترصيع وتزيين، وبين الموشح لاعتماده على تنويع القوافي والمراوحة بين الاقفال والأبيات، أخذ اسم الموشح من الوشاح كما يرى ذلك معظم الباحثين.

ولكن يبدو لي -وقد أكون مخطئا في هذا التقدير- أن هذه التسمية لم تؤخذ مباشرة من معنى الوشاح الذي مر وصفه، ولكنها أخذت من معنى التوشيح، وهذه الكلمة مصطلح نقدي كان شائعا بين البلاغيين والنقاد قبل شيوع الموشحات. ومن خلال المعنى الذي أورده البلاغيون والنقاد لهذا المصطلح نلتمس معنى الموشح، ويكفي هنا أن نقابل بين مفهوم أبي هلال

العسكري لمصطلح التوشيح، ومفهوم ابن سناء الملك لمعنى «الخرجة» وهي المركز الذي يبنى عليه الموشح سواء أكانت عامية أم أعجمية.

يقول أبو هلال العسكري في تفسيره لمعنى التوشيح في الشعر: «... وهو أن يكون مبتدأ الكلام ينبئ عن مقطعه، وأوله يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه، حتى لو سمعت شعرا أو عرفت رواية ثم سمعت صدر بيت منه وقفت على عجزه قبل بلوغ السماع إليه، وخير الشعر ما تسابق صدوره وأعجازه ومعانيه وألفاظه، فتراه سلسا في النظام جاريا على اللسان لا يتنافى ولا يتنافر كأنه سبيكة مفرغة ... أو وشي منمنم، أو عقد منظم من جوهر متشاكل»(2). وذكر ابن قدامة من قبله في معنى التوشيح شيئا مثل هذا(3). ويقول ابن سناء الملك في معنى الخرجة في الموشح: «... وهي العاقبة وينبغي أن تكون حميدة، والخاتمة بل السابقة وإن كانت الأخيرة، وقولي السابقة لأنها التي ينبغي أن يسبق الخاطر إليها، ويعملها من ينظم الموشح في الأول، وقبل أن يتقيد بوزن أو قافية، فكيف ما جاء اللفظ والوزن خفيفا على القلب أنيقا عند السمع، مطبوعا عند النفس حلوا عند الذوق تناوله وتنوله وعامله وعمله وبنى عليه الموشح لأنه قد وجد الأساس وأمسك الذنب ونصب عليه الراس»(4).

ولعل التشابه بين معنى الخرجة ومعنى التوشيح في هذين النصين، هو أن كلا منهما ينبغي أن يسبق إليه الخاطر حسب تعبير ابن سناء الملك، وأن يكون مبتدأ الكلام ينبئ عن مقطعه حسب تعبير أبي هلال. ولا شك أن التزام هذا المعنى وتطبيقه يتطلب قدرا كبيرا من الحذق والمهارة فتكون الأبيات

الموشحة متسلسلة تسلسلا منطقيا يأخذ بعضها برقاب بعض ويوحى كل بيت أو صدره إلى العجز أو البيت الذي يليه، وكذلك الموشحة فإن أقفالها وأبياتها أو أغصانها ينبغي أن تكون متساوقة منتظمة لتصب كلها في الخرجة التي هي الرأس والذنب كما قال ابن سناء الملك.

ومن هنا أرى أن المخترعين الأوائل لتسمية الموشح بهذا الاسم إنما كان يراود أذهانهم هذا المفهوم الذي ذكره النقاد لمصطلح «التوشيح»، أما البحث عن أصول تسمية التوشيح كمصطلح بلاغي نقدي بهذا الاسم فيمكن حينئذ أن نبحث عنه في معنى الوشاح لانتظامه في سلك واحد كما تنتظم الجواهر التي يحلى بها الوشاح .. وهذا ما يفسر قول أبي هلال العسكري من أن البيت يغدو بعد التوشيح كأنه سبيكة مفرغة .. أو وشي منمنم، أو عقد منظم من جوهر متشاكل، متمكن القوافي إلخ(5) ...

2 - الأصول والنشأة:

ظهرت خلافات كثيرة بين الباحثين تدور كلها حول المصادر الأولى التي استقى منها الوشاحون الأوائل مادتهم، أهي مصادر محلية نبعت من البيئة الأندلسية بكل ما يتضمنه مفهوم البيئة من معنى (طبيعي واجتماعي وثقافي)؟ أو أن مصادرها أجنبية تعود إلى أمم أخرى كان لها السبق في اتخاذ هذا الشكل الذي ظهر به الموشح فيما بعد وسيلة للتعبير؟ أو أن مصادرها الأولى مشرقية نستطيع أن تجد نماذجها الأولى في الشعر

العربي المشرقي وبالتحديد في المسمطات والمخمسات، وفي المحاولة التجديدية التي كان بعض الشعراء يرومون من ورائها الخروج على القانون الصارم للقصيدة التقليدية في الأوزان والقوافي؟

ويمكن من خلال هذه الأسئلة المطروحة تصنيف هذه الآراء إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

الاتجاه الأول: الاتجاه الأجنبي ويمثله بعض المستشرقين الذين يستكثرون على العقل العربي أن يبدع أو أن يأتي بجديد، فيذهب بعضهم إلى «أن أصل الموشح جليقي، ويذهب نفر آخر إلى أن أصله البعيد روماني ... بل إن الشطط يبلغ ببعض هؤلاء أن يلتمس للموشحات أصلا يهوديا كمحاولة (Millas Villicrossa) التي ذهب فيها إلى ايجاد علاقة ما بين الموشحة والزجل والشعر العبري المعروف بـ (Pizmon) والتسبيحات اللاتينية التي يرددها جمهور المصلين عقب كل فقرة من فقرات الترتيل الديني، وهي في الغالب آيات من الكتاب المقدس»(6). «ويذكر أنه من المحتمل أن يكون مخترعو الموشحات قد تأثروا بالأغاني الشعبية الاسبانية والبروفنسية المتأثرة بالتراتيل الكنسية»(7). ونلاحظ أن أصحاب هذه النظرية يتكئون في زعمهم هذا على الخرجة الأعجمية التي ذكر ابن بسام أن الوشاحين يبنون عليها مراكزهم.

الاتجاه الثاني: الاتجاه العربي المشرقي: يرى هذا الفريق أن الموشحات هي تطور عن المسمطات التي عرفت بالمشرق قبل ظهور الموشحات بالأندلس، ويرى هذا الرأي «هارتمن» و«نيكل» وبعض الباحثين العرب، كالدكتور

مصطفى عوض الكريم، وصفاء خلوصي، ومصطفى الشكعة، وذهبوا إلى أن بعض القصائد العربية كانت تتضمن مثل هذا التقسيم العروضي والتنويع في القافية الذي نشاهده في الموشحات(8).

وبعض هؤلاء الباحثين يكون مُنساقا وراء عاطفته، كصفاء خلوصي الذي يزعم أن أصل الموشح عراقي فيقول: «ونحن ممن يعتقدون بأنه فن نشأ في المشرق ولكنه تطور في المغرب وبلغ ذروته في القرنين السابع والثامن للهجرة وازدهر في العراق في النصف الثاني من القرن الثالث عشر للهجرة»(9).

وكما وجدنا من المستشرقين من يشتط فيبحث للموشحات عن أصول يهودية، فإن هناك من الباحثين العرب من يشتط أيضا ويرى أن أصل الموشحات يمني، يقول الباحث أحمد حسين شرف الدين: «لا يوجد بين ظهرانينا أي مصدر يثبت لنا الزمن الذي نشأ فيه الموشح في اليمن، إلا أننا نستطيع أن نحدد القرن الثالث الهجري تاريخا له بدليل ظهوره بعد ذلك في القرن الرابع بالتحديد وفي الأندلس على يد رجل ضرير يدعى محمدا أو محمودا القبري، نسبة إلى قبرة ... والذي أراه أن القبري كان تصحيفا من القيري، وأل القيري مشهورون بخولات الطيال شرقي صنعاء»(10).

ولست أدري كيف استطاع هذا الباحث بمثل هذه الحجج أن ينسب الموشحات إلى أصل يمني لا لشيء إلا لوهمه أن كلمة قبري مصحفة عن قيري، مع أن قرية «قبرة» معروفة بالأندلس وورد ذكرها في كتاب «الروض المعطار» بأنها «مدينة بالأندلس بينها وبين قرطبة ثلاثون ميلا، ذات مياه سائحة من عيون شتى، منها العين التي عليها النهر الذي هناك مخرجه من

جبل شيدت عليه أرحاء كثيرة ...»(11)، مع العلم أن التصحيف كثيرا ما أصاب هذه الكلمة فصحفت إلى الفريري والقبريري في مقدمة ابن خلدون(12).

ورأيي أنه ليس من الصعب الرد على هؤلاء الذين يرون أن الموشحات لم تنشأ بأرض الأندلس وإنما ظهرت بالمشرق وأن أصولها رومانية أو يهودية أو فرنسية أو بروڤانسية لأن المصادر القديمة تثبت بوضوح لا يدع مجالا للشك أن الموشحات نشأت بالأندلس، وأن المغاربة كانوا سباقين إليها ثم حذا المشارقة حذوهم واعترفوا لهم بالسبق، فمن المغاربة الذين يرون أن أصل الموشحات أندلسي ابن بسام وابن خلدون وابن خاتمة. يقول ابن بسام: «وكانت صنعة التوشيح التي نهج أهل الأندلس طريقتها ووضعوا حقيقتها غير مرقومة البرود ولا منظومة العقود ...»(13). ويقول ابن خلدون: «وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه وبلغ التنميق فيه الغاية استحدث المتأخرون منهم فنا سموه بالموشح...»(14) ومن المشارقة ابن سناء الملك حيث يقول: «... وبعد فإن الموشحات مما ترك الأول للآخر، وسبق بها المتأخر المتقدم وأجلب بها أهل المغرب على أهل المشرق...»(15). وقال ابن خاتمة في أثناء ترجمته للقزاز: «... وهذه الطريقة من مخترعات أهل الأندلس (يعني الموشحات) ومبتدعاتهم الآخذة بالأنفس، هم الذين نهجوا سبيلها، ووضعوا محصولها»(16). ويقول المحبي: «وأول من نظم الموشح المغاربة وهذبه القاضي الأجل هبة الله بن سناء الملك وتداوله الناس إلى الآن»(17).

الاتجاه الثالث: الاتجاه المحلي: ويرد هؤلاء الباحثون نشأة الموشحات إلى تأثيرات بيئية محلية من جملتها النهضة الغنائية أو اللهجة العامية الرومانثية التي كانت موجودة إلى جانب اللغة العربية الفصيحة، وساعدت هذه اللغة على نشوء طراز جديد من الشعر يتمثل في الموشحات والأزجال. فهناك إذا نظريتان في هذا الاتجاه: النظرية اللغوية والنظرية الغنائية، فالنظرية اللغوية قد تبناها المستشرق الاسباني ريبيرا وذلك بعد تأكده من أن الناس كانوا يتحدثون في ذلك الوقت (أي القرن الثالث) إلى جانب العربية لهجات أعجمية مختلفة مشتقة من اللاتينية. «وكان هذا الازدواج في اللغة هو الأصل في نشوء طراز شعري مختلط تمتزج فيه مؤثرات غربية ومشرقية ... وقد أخذ الطراز الجديد من الأدب الشعبي صورتين احداهما (الزجل) والثانية (الموشحة)»(18). ويسير على هذا النهج المستشرق أنخل بلنثيا فيرى أن أصل هذه الموشحات شعبي عامي نشأ في مقابل الشعر الرسمي الذي كان محصورا ضمن حدود معينة، يقول بلنثيا: «نحن إذا إزاء واقع تاريخي لا شك فيه، وهو وجود طريقة شعرية غنائية منذ القرن التاسع الميلادي، انتشرت في العالم الإسلامي منذ العصور الوسطى حتى يومنا هذا، لأن أصحاب الزجل والموشحات كانوا يمثلون اتجاها، ورغم أن عددا منهم لا بأس به عرف بقدرته على نظم الشعر التقليدي، وله فيه قصائد معروفة، أو كتب مؤلفات بالعربية الفصحى، إلا أنهم صاغوا قصائدهم في هذا القالب الجديد، لما يتميز به من حيوية بالغة القوة احتفظ بها إلى يومنا هذا في اللغة العربية...»(19).

النظرية الثانية: نظرية الغناء والتجديد الموسيقي والتفنن العروضي.

يرى هؤلاء أن الموشحة نظمت لكي يتغنى بها فكانت لأجل ذلك خفيفة الوزن متنوعة القوافي لكي تناسب اللحن الذي تبنى عليه الأغنية. وقد حاول ابن سناء الملك أن يقيم للموشحات عروضا «يكون دفترا لحسابها، وميزانا لأوتادها وأسبابها فعز ذلك وأعوز لخروجها عن الحصر وانفلاتها من الكف، وما لها عروض إلا التلحين، ولا ضرب إلا الضرب ولا أوتاد إلا الملاوي، ولا أسباب إلا الأوتار، فبهذا العروض يعرف الموزون من المكسور والسالم من المزحوف،، وأكثرها مبني على تأليف الأرغن، والغناء بها على غير الأرغن مستعار وعلى سواه مجاز»(20).

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أنه كان للغناء دور كبير في نشأة الموشحات كالباحث محمد بن شنب(*) في دائرة المعارف والدكتور احسان عباس(21)، والدكتور جودت الركابي(22) والدكتور عبد العزيز عتيق(23)، وغيرهم، بيد أن الدكتور احسان عباس يرى أنه على الرغم من أن الأغنية الشعبية كانت عاملا من عوامل الانفتاح الذهني على هذا الكشف الجديد الذي سمي «الموشح»، فيجب ألا نعدها العامل الوحيد في تهيئة ذلك، بل يضاف إليه أيضا التجديد الموسيقي الذي شاهده العصر وعبد طريقه زرياب ثم تلامذته من بعده «مما يقتضي عدة قصائد غنائية مختلفة الأوزان، أو يقتضي -وهذا أهم- تنويعا في النغمات التي تقوم عليها القصيدة الواحدة، والموشح، أو شكل ما يشبهه، قد يكفل مثل هذا التنويع»(24)، ثم التفنن العروضي «ويقترن هذا التفنن بذلك الفتح المبكر الذي أوجده ابن عبد ربه في

البيئة الأندلسية برسم الدوائر العروضية واستخراج فروع الوزن الواحد منها –في كتاب العقد– ... وأصبح المتأدبون يمتحنون مقدرتهم ببناء الأشطار على غير ما ألف وشاع من أوزان»(25).

والواقع أن البيئة الأندلسية بطبيعتها الخلابة وظروفها الاجتماعية والتاريخية كانت الموطن الذي شب فيه الموشح وترعرع، ولذلك تداخلت عوامل كثيرة في نشأتها، ومن غير المعقول أن نحاول رد هذه الأسباب كلها إلى عامل واحد نجعله السبب الوحيد في هذه النشأة. وإذا كان الوشاحون الأوائل يأخذون بعض المقاطع من الأغاني العامية والأعجمية فيسمونها المركز ويبنون عليها موشحاتهم، كما ذهب إلى ذلك ابن بسام، فإن ذلك يدل بوضوح على أن الموشحة في نشأتها الأولى كانت بعيدة عن أجواء القصور والبلاطات فنشأت نشأة شعبية خالصة ألا ترى أنهم كانوا يشترطون في بعض الخرجات مثلا أن تكون حجاجية نفطية مأخوذة من لغة الداصة(26)، وتحتوي على شيء كثير من الإحماض؟ وهذا يتناسب كثيرا مع مزاج العامة من الناس. إلا أن هذه الموشحات ما لبثت أن «دجّنت» بعد أن أدخلها بعض الشعراء إلى البلاط ففقدت الشيء الكثير من عفويتها وغلب عليها التكلف والاستمداد من الشعر التقيدي، وأخذت الأزجال تشق طريقها بعيدا عن هذا الجو حتى بلغت ذروتها على يد الشاعر الكبير ابن قرمان.

وأنا لا أرى أن الأزجال نشأت بعد الموشحات أي بعد أن أصاب هذه الأخيرة التقهقر وغلبت عليها اللهجة العامية كما يذهب إلى ذلك الدكتور جميل سلطان في قوله: «إن الزجل جاء بعد انحدار الموشح إلى العامية بعد

أن كان يأخذ منها الطرفة والملحة وإذا هو شيء جديد وفن عامي اسمه الزجل»(27). وهو في ذلك متأثر كغيره بما أورده ابن خلدون في مقدمته حول نشأة الزجل إذ يقول: «ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقه بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها اعرابا، واستخدموا فنا سموه بالزجل»(28). وأميل إلى الأخذ برأي الدكتور احسان عباس الذي يرى أن المنطق يقتضي أن تكون الأغنية العامية أو الأعجمية أسبق من الموشح، لأن الشاعر يأخذ منها مادته ليبني عليها الخرجة ويسميها المركز(29). وهذا يدل على أن الزجل هو تطور طبيعي للأغنية الشعبية وإن كنا نعتقد أنه لم يتم له الظهور بهذا الشكل الذي ظهر به على يد ابن قزمان إلا بعد مدة طويلة، ولعله تأثر ببنية الموشحة الخارجية لأنه لا يختلف عنها كثيرا كما يرى ذلك بلنثيا «والزجل والموشحة في واقع الأمر فن شعري واحد، ولكن الزجل يطلق على السوقي الدارج منها، إذ لا بد أن يكون في اللغة الدارجة»(30).

ونظرا لظهور الزجل في وقت مبكر فإن بلنثيا يرى أيضا أن أول من نظم الأزجال سعيد بن عبد ربه، ابن عم صاحب العقد ولكن لم يسند رأيه هذا بأي حجة ولا إحالة إلى المصدر الذي بنى عليه رأيه ...(31).

ومثلما وقع الخلاف حول أصول نشأة الموشحات، فقد وقع الخلاف حول أوائل الوشاحين، فابن بسام يذكر بوضوح أن أول من صنع أوزان هذه الموشحات واخترع طريقها هو محمد بن محمود القبري الضرير(32). أما

الحجاري فقد ذكر اسما آخر هو مقدم بن معافى القبري(33)، وترجم له صاحب الجذوة وقال فيه: شاعر معروف في أيام عبد الرحمن الناصر، ومدح سعيد المنذر(34). وأنا لا أستبعد أن ينتمي هذان الرجلان إلى قرية واحدة، لأنه إذا سلمنا بأن الموشحات نشأت في بيئة أندلسية خالصة وضمن طبيعة خلابة فإن قرية «قبرة» كانت موطنا ملائما لظهور الموشح أو غيره من الأشكال الغنائية، نظرا لما حبتها به الطبيعة من مزايا لم تتوفر في غيرها. فقد قال صاحب الروض بعد أن وصف موقعها ومياهها وعيونها، أن بها جبلا شامخا «ينبت ضروب النواوير وأصناف الأزاهير، وأجناس الأفاويه والعقاقير وتدوم غضارة نوره وتتصل بهجة نبته باعتدال هوائه وكثرة أندائه، فيقطف النرجس فيه غضا زمن الورد ...»(35). فهذه الطبيعة التي لا تصوح أزهارها مدة العام وتبقى ربيعا دائما تؤثر بشكل مباشر على حياة ساكنيها ولعلهم كانوا يقيمون الأفراح العامة احتفالا بالربيع، أو بعد جني المحاصيل الزراعية ويصحب ذلك، فيما نعتقد، ترديد الأغاني، والرقص، على غرار ما هو سائد الآن في القرى الاسبانية والفرنسية، ولا شك أن ذلك يسهم في خلق أجواء مفعمة بالحياة والطرب، لذلك لا نستبعد محاولة محمد بن محمود أو مقدم بن معافى أو غيرهما من القرية نفسها لاختراع شكل جديد من الشعر يلائم هذه البيئة الطروب، ويخرج عن الشكل التقليدي الصارم للقصيدة العربية والذي لم يعد قادرا، في تلك البيئة، على مسايرة التطور الطبيعي لذوق العامة من الناس، فكان الموشح، وكان الزجل. إلا أن موشحات هذه الفترة لم تصل إلينا ولو وصلت لاستطعنا أن نتبين مسارها

وتطورها إلى أن بلغت شكلها النهائي عند شعراء القرن الخامس. وفي تعليل سبب ضياع هذه الموشحات، يقول ابن خلدون: «أن أبا عبد الله أحمد بن عبد ربه قد أخذ هذا الفن عن مقدم، ولكن موشحاتهما كسدت ولم يظهر لهما مع المتأخرين ذكر، فكان أول من برع في هذا الشأن بعدهما عبادة القزاز شاعر المعتصم بن صمادح صاحب المرية»(36).

وربما يعود هذا إلى أن الموشحات في بداية نشأتها وإلى وقت متأخر لم تحظ بما حظي به الشعر التقليدي من تسجيل وعناية، مع أنها كانت متداولة بين الناس يحفظونها ويغنون على أنغامها في أفراحهم، ولذلك نجد أديبا موسوعيا كابن بسام يعتذر عن ذكرها في كتابه لأنها على حد تعبيره «خارجة عن غرض هذا الديوان إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب»(37). أما عبد الواحد المراكشي فإنه يساير العادة أكثر من قناعته الشخصية بعدم الجدوى من اثبات الموشحات في كتاب يتضمن الشعر التقليدي الفصيح، وبعض الأخبار، فيقول: «ولولا أن العادة لم تجر بايراد الموشحات في الكتب المجلدة المخلدة لأوردت له بعض ما بقي على خاطري من ذلك»(38).

بيد أن هناك من جرؤ على اختراق هذه القاعدة وكسر جدران العادة التي لا مسوغ لها، فكان الحجاري صاحب المسهب، فيما يقدر د. احسان عباس «أول من خرج على مضمون تلك القاعدة، ولكن ظل مؤرخو الأدب يتفاوتون في هذه المسألة فمنهم من يجمع بين الوشح والشعر في كتاب واحد، ومنهم من يرى أفراد الموشحات في كتاب مستقل...»(39).

ولنعد الآن إلى الكلام على الوشاحين الأوائل الذين تعاوروا هذا الفن وصقلوه واحدا بعد آخر حتى وصل إلى الذروة ونعتمد في ذلك على نص الحجاري وابن بسام، ثم ابن خلدون.

يقول الحجاري في كتاب المسهب: «إن المخترع لها بجزيرة الأندلس المقدم بن معافى القبري، من شعراء الأمير عبد الله المرواني، وأخذه عنه أبو عمر بن عبد ربه صاحب العقد، ثم غلبها عليه المتأخرون وأول من برع فيه منهم عبادة القزاز، شاعر المعتصم صاحب المرية»(40). ويقول ابن بسام: «وأول من صنع أوزان هذه الموشحات بأفقنا واخترع طريقها -فيما بلغني- محمد بن محمود القبري الضرير، وكان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة غير المستعملة، يأخذ اللفظ العامي والعجمي ويسميه المركز، ويصنع عليه الموشحة دون تضمين فيها ولا أغصان، وقيل أن ابن عبد ربه صاحب كتاب (العقد) أول من سبق إلى هذا النوع من الموشحات عندنا، ثم نشأ يوسف بن هارون الرمادي فكان أول من أكثر فيها من التضمين في المراكيز، يضمن كل موقف يقف عليه في المركز خاصة، فاستمر على ذلك شعراء عصرنا كمكرم بن سعيد وابني أبي الحسن، ثم نشأ عبادة هذا فأحدث التضفير، وذلك أنه اعتمد مواضع الوقف في الأغصان فيضمنها، كما اعتمد الرمادي مواضع الوقف في المركز. وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب»(41).

ومن كلام ابن بسام يتبين لنا أن الموشحة مرت بعدة أطوار، فكانت في البدء تصنع على الأشطار كالقصيدة ولكن على أعاريض مهملة، وربما تميزت عن الشعر بوجود هذا المركز الذي يبنيه الشاعر على اللفظ العامي

والعجمي دون تضمين ولا أغصان، وتبقى كلمة «تضمين» غامضة الدلالة، وإذا كانت هذه اللفظة تدل على «التغصين» كما ذهب إلى ذلك د. احسان عباس فلماذا وردت عند ابن بسام متبوعة بكلمة أغصان؟ فلا بد إذن أن يكون التضمين يختلف عن التغصين ولو اختلافا طفيفا، ومن هنا أسمح لنفسي بالقول إن المقصود من كلمة «التضمين» عند ابن بسام بالتحديد هو التجزئة المفردة للأقفال أي أن القفل أو المركز يتكون من عدة أجزاء قد تصل إلى أحد عشر جزءا لا تكون كلها إلا «مفردة».

أما أجزاء الأبيات فقد تكون مفردة أو مركبة وتتركب المركبة حينئذ من فقرات قد تصل في الأكثر إلى أربع فقرات وفي الأقل إلى فقرتين، وقد تكون الأجزاء مفردة تتكون عندئذ من جزء واحد يتكرر عدة مرات. وانطلاقا من هذا الاختلاف القائم بين أجزاء القفل وأجزاء البيت جاءت تسمية أجزاء البيت بالأغصان لتفرعها إلى فقرات. وكان ترتيب ابن بسام للمصطلحين السابقين على هذا الأساس فجاءت كلمة «التضمين» لتختص بالأقفال ثم جاءت كلمة الأغصان بعدها لتختص بالأبيات.

ويورد ابن بسام رواية أخرى وهي أن ابن عبد ربه قد يكون سبق محمد بن محمود إلى هذا النوع من الموشحات. أما الحجاري صاحب المسهب فيرى أن المخترع للموشحات هو مقدم بن معافى وأخذ عنه أبو عمر بن عبد ربه(42)، وينقل عنه ابن خلدون في مقدمته(43). إلا أن بعض المعاصرين، ينكرون أن يكون ابن عبد ربه قد عرف هذا الفن وأسهم في اختراعه وحجتهم في ذلك أنه لم ترد ولو إشارة خفيفة إلى الموشحات في كتابه العقد مع أنه أورد فيه أشعارا كثيرة له، ومنهم من ينسب نشأة هذا الفن إلى ابن

أخيه سعيد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد ربه(44) متكئا على رواية وردت بشأنه في كتاب المغرب لابن سعيد مفادها «أن الناصر المرواني استحضر سعيدا هذا لينظر عليه في العلم القديم، فقابله من الكلام العامي الجلف بما كرهه من أجله وأبعده»(45).

وبعد هؤلاء جاء الشاعر الرمادي الذي أكثر من التضمين في المراكز، فتجديد الرمادي في الموشحات لم يشمل إلا الأقفال فأكثر من أجزائها حتى جاء عبادة بن ماء السماء فأحدث التضفير في الأغصان، والمقصود من التضفير كما أفهمه هو الاكثار من الأجزاء المركبة والفقرات في الأبيات، واكمتل حينئذ شكل الموشح على يد عبادة بن ماء السماء، وتعاورته الشعراء فأخذوا يتفننون فيه فبعضهم يبدؤه بالقفل والبعض الآخر يبدؤه بالبيت مباشرة، ودخلته صنعة كثيرة شملت جميع أقسامه حتى جاء أبو عبد الله محمد بن عبادة القزاز فبلغ بالموشح القمة.

هذه هي بصفة عامة المراحل التي قطعها الموشح لاستكمال شكله، ولكن تبقى المراحل الأولى لنشأة الموشح غامضة، لأن الموشح لم يصل إلينا إلا مكتملا، بل أن بعض الوشاحين الأوائل لا نعرف إلا أسماءهم كمكرم بن سعيد، وابني أبي الحسن اللذين وردت أسماؤهما في نص ابن بسام.

3 - المصطلحات:

يبدو لي أن الأمر الذي أوقع كثيرا من الباحثين، قدامى ومعاصرين، في عدم التحديد الدقيق لمصطلحات الموشح، يرجع بالدرجة الأولى إلى أن

الأندلسيين أنفسهم لم يبينوا لنا بصورة واضحة قواعد الموشح، ولم يظهر لهم فيه تأليف مختص يوضحون فيه صوى هذا الفن ومعالمه وإن كان بعضهم أشار إلى نشأته وأوائل الوشاحين، فإنهم لم يتناولوا الموشح بالدراسة في كتب مستقلة، حتى جاء ابن سناء الملك ليكتب مؤلفه القيم «دار الطراز في الموشحات»، وفيه يتكلم على شكل الموشح وأنواعه وأقسامه، وكبار الوشاحين من أهل الأندلس، ويورد في كتابه نماذج تطبيقية كثيرة، يوضح فيها هذا الفن وقواعده، وقد اعتمدت ما جاء في هذا الكتاب مقياسا لكل ما ورد للموشحات من مصطلحات نظرا لوضوحها الذي لا يحتمل تأويلا كثيرا أولا ولأن صاحبه يعد من أكبر الوشاحين ثانيا على الرغم من أنه كان يرى في نفسه عدم القدرة على مضاهاة أهل الأندلس في هذا الفن. يقول د. الركابي: «وكان ابن سناء الملك أول من حدد قواعد هذا الفن (الموشح الشعري) وبين خصائصه وطرق نظمه وأوزانه، فكان بذلك الشاعر الأول المنظم لقواعد الموشح في المشرق والمغرب»(46).

ومن مصطلحات الموشحات نذكر ما يلي: المركز، التضمين، الغصن، التضفير، السمط، القفل، المذهب، المطلع، التصريع، البيت، الدور، الفقرة، الشطر، الجزء، الجزء المفرد، الجزء المركب، الخرجة، الموشح الأقرع، الموشح التام، التوشيح ذا المنقال. وربما كانت هناك مصطلحات أخرى لم أتوقف على الإحاطة بها.

ويبدو لي أن أغلب هذه المصطلحات من قبيل المترادف، لأن ابن سناء الملك قد اقتصر على عدد قليل منها ومع ذلك فقد جاء كلامه على شكل

الموشح واضحا وضوحا لا مزيد عليه. ولكن فهم بعض المعاصرين لمصطلحات الموشح جاء في بعض الأحيان مخالفا لما وضعت له في الأساس، فكان تحديدهم لها يشوبه الغموض أحيانا والتناقض أحيانا أخرى، واختلفوا في تحديدها أيما اختلاف، فمن ذلك مثلا اختلافهم في تحديد مفهوم كل من الدور والبيت، فالدكتور إحسان عباس يرى أن الدور هو اجتماع القفل والغصن التالي له(47). أما البيت فيسميه الغصن وهو الوحدة الثانية التي بعد القفل مباشرة(48). ويؤدي الدور عند بعضهم معنى البيت(49). أما محمد بن شنب فإنه لا يستخدم مفهوم البيت بالمعنى الذي ورد عند ابن سناء الملك فيرى أن الموشح يبدأ ببيت أو بيتين يعتبران مدخلا للقطعة بكاملها، ونستنتج من ذلك أن مفهوم ابن شنب للبيت في الموشح يرادف معنى المذهب، والمطلع، والغصن أو التصريع(50) وهذه المترادفات كلها تعادل معنى القفل عند ابن سناء الملك. وبعد المطلع أو المذهب يأتي الدور حسب مفهوم بن شنب وهو يؤدي معنى البيت عند ابن سناء الملك، وبعد الدور يأتي حينئذ القفل الذي يشبه في أساسه المطلع أو المذهب في عدد الأبيات.

وإذا كانت لفظة الغصن قد جاءت عند د. احسان عباس بمعنى البيت فإن الدكتور زكريا عناني أطلق هذا المصطلح على القسم الواحد من المطلع أو القفلة أو الخرجة، والغصن عنده مساو لمفهوم الجزء عند ابن سناء الملك. أما الدور في مفهوم هذا المؤلف فهو مرادف لمفهوم البيت عند ابن سناء الملك، ولكن البيت عنده هو الدور مع القفل الذي يليه، وهو في ذلك يختلف مع

الدكتور احسان عباس، فبينما يطلق الأول اسم دور على البيت أو الغصن مضافا إليه القفل الذي يليه، يرى الدكتور زكريا عناني أن البيت هو الدور مضافا إليه الذي يليه، هذا إلى جانب اختلافهم في معنى السمط والجزء والمركز ...(51). وقد أوردنا هذه الأمثلة القليلة لتبيين اختلافات الباحثين حول تحديد معاني هذه المصطلحات. ويبدو لي أنه من الأفضل أن نحتكم إلى ابن سناء الملك لأنه من الأوائل الذين كتبوا في شكل الموشح وقواعده كما ذكرت، وليس معنى ذلك أنني أخطئ كل من يخالف ابن سناء الملك، ولكنني لا أفضل الاجتهاد في تحديد معاني المصطلحات ما دامت قد وردت واضحة عند وشاح قديم ومتقدم كابن سناء الملك، وإذا كان ابن سناء الملك قد أتى بأمثلة لوشاحين أندلسيين، فإن الأمثلة التي أسوقها ستكون مقصورة على موشحات ابن اللبانة:

القفل: كذا يعتاد سنى الكوكب الوقاد إلى الجلاس مشعشعة الأكواس

أقم عذري فقـــد آن أن أعـكــف

البيت: على خمر يطــوف بهـا أوطـــف

كما تدري هضيم الحشا مخطف

القفل: إذا ما ماد في مخضرة الأبراد رأيت الأس بأوراقه قد ماس

من الانس وان زاد في النور

البيت: على الشمس وبـــدر الديجــور

له نفسي وما نفس مهجور

الخرجة: بني عباد بكم نحن في أعياد وفي أعراس لاعدمتم للناس

إننا هنا أمام موشح تام لأن صاحبه ابتدأه بالقفل، وهذا القفل يتركب من أربعة أجزاء، يقول ابن سناء الملك «وأقل ما يتركب القفل من جزءين فصاعدا إلى ثمانية أجزاء، وقد يوجد في النادر ما قفله تسعة أجزاء وعشرة أجزاء»(52)، وبعد القفل مباشرة نجد البيت الذي يتكون هو الآخر في هذا الموشح من ثلاثة أجزاء مركبة، أي أن الجزء هنا «أقم عذري فقد آن أن أعكف» وهو يتكون من فقرتين. ونلاحظ أيضا أن أجزاء الأقفال متساوية في العدد ومتفقة أيضا في القوافي وكذلك بالنسبة إلى الأبيات فهي متشابهة في أوزانها وعدد أجزائها لكن قوافيها تختلف من بيت لآخر ... وبما أن هذا الموشح قد بدئ بالقفل فإن عدد أقفاله قد وصل إلى ستة أقفال لأنه يبدأ وينتهي به. أما الأبيات فقد وصل عددها إلى خمسة أبيات. يقول ابن سناء الملك «وهو يتألف (أي الموشح) في الأكثر من ستة أقفال وخمسة أبيات ويقال له التام، وفي الأقل من خمسة أقفال وخمسة أبيات ويقال له الأقرع، فالتام ما ابتدئ فيه بالأقفال، والأقرع ما ابتدئ فيه بالأبيات»(53). ثم يأتي القفل الأخير في الموشحة ويسمونه الخرجة، وقد اشترطوا في الخرجة أن تبنى على لفظ عامي أو أعجمي مثلما أشار ابن بسام من أن الوشاحين الأوائل كانوا يأخذون اللفظ الأعجمي أو العامي ثم يبنون عليه الموشح ويسمونه المركز، ويقول ابن سناء الملك في صفة الخرجة «الشرط فيها أن تكون حجاجية من قبل السخف قزمانية من قبل اللحن، حارة محرقة، حادة منضجة، من ألفاظ العامة ولغات الداصة فإن كانت معربة الألفاظ منسوجة على منوال ما تقدمها من الأبيات والأقفال خرج الموشح من أن يكون موشحا

اللهم إن كان موشح مدح وذكر الممدوح في الخرجة فإنه يحسن أن تكون الخرجة معربة»(54). ولعل هذا الشرط لم يكن قاعدة عامة فالتزم بعض الوشاحين باللغة الفصيحة في خرجاتهم، وبخاصة إذا كانت في باب المديح كموشحات ابن اللبانة، الذي نراه يرتفع عن الابتذال أمام ممدوحه، ويتجنب مقابلته بما يكره من ألفاظ عامية أو أعجمية، فكانت خرجاته المعربة أنسب لمقام المديح وإن لم تخل موشحاته من خرجات أعجمية.

أما الموشح الأقرع فهو الذي يبدؤه صاحبه بالبيت ثم يليه القفل، فالبيت، وهكذا ... ولم نجد فيما بين أيدينا من موشحات ابن اللبانة موشحا (أقرع) فسقنا المثال التالي للشاعر أبي عبد الله محمد بن رافع رأسه (أو ارفع رأسه) شاعر المأمون الطليطلي(55):

خلعت عذري　　　وبحـــــــــت بالغـــزلان
مذ بان صبري　　　في الأوجه الزهر الحسان
من كل بدر　　　يلـــــوح في غصـــن بـان
أوطف قد أدار　　　لحظا يصيب　　　حب القلوب　　　بسهم احورار

وقد ذكرنا من قبل أن الأجزاء في القفل لا تكون إلا مفردة، أما في الأبيات فقد تكون مفردة أو مركبة، فمن أمثلة الأجزاء المفردة في الأبيات، قول ابن اللبانة بعد القفل أو المطلع(56):

ما العيش إلا حب ظبي أنيـــس
مـهفهف أحوى وحث الكـــؤوس
من قهوة تحكي شعاع الشموس
كأنها في كأسها إذا تدار　　　شعلة نار　　　يقتلها الابريق قبل السوار

وأحسب هذه الموشحة في مدح المأمون بن المعتمد، ويختمها ابن اللبانة بخرجة تختلط فيها الألفاظ الأعجمية بالألفاظ العامية:

أمار الفرار　　　　وليش دمار

وقد تصل هذه الأجزاء في القفل إلى ثمانية كقول ابن اللبانة:

على عيون العين　　رعي الدراري　　من شغف　بالحب

واستعذب العذاب　　والتذ حاليه　　من أسف　وكرب

ومجمل القول أن الموشحة تتكون من قفل يفتتح به الشاعر الموشحة، ويسميه البعض المطلع أو المذهب أو اللازمة، ويتكون القفل من جزء إلى أربعة أجزاء لا تكون إلا مفردة، كما أن أقفال الموشحة تتشابه في أوزانها وقوافيها وتتساوى في عدد أجزائها التي قد تصل إلى ثمانية أو عشرة أجزاء، بيد أن هناك بعض الأقفال التي تختلف عن بعضها بعض في عدد الأجزاء. ثم يلي القفل البيت، وهذا البيت يتكرر هو الآخر في الموشح كله، وتكون الأبيات متشابهة في أوزانها وعدد أجزائها لا في قوافيها، ويتكون البيت من أجزاء مركبة أو مفردة، وتتكون الأجزاء المركبة من فقرات قد تصل إلى أربع فقرات في الجزء الواحد المركب، وهذا التكثير من الفقرات والأجزاء يسميه البعض التغصين، ثم عمموا الكلمة لتشمل البيت كله، وتختتم الموشحة بقفل يسمونه الخرجة، وقد اشترطوا في الخرجة أن تكون مبتذلة فيها غزل ماجن وقد تكون عامية أو أعجمية، إلا إذا كانت الموشحة موجهة إلى ممدوح لم تسقط بينه وبين شاعره «الكلفة» فحينئذ تكون الخرجة معربة، وجعلوا من خصائص الخرجات أن تكون على لسان غير لسان الشاعر كأن تكون على لسان المحب أو العشيق أو على لسان بعض الآلات الموسيقية، وتكون مقرونة بـ: قلت، أو قال، أو شيء يشبه ذلك.

الهوامش:

(1) - خلاصة الأثر للمحبي، ج1، ص 108.
- الموشحات الأندلسية لزكريا عناني، ص 21.
- في الأدب الأندلسي، جودت الركابي، ص 294.
(2) - محاسن النثر والنظم لأبي هلال العسكري، ص 102.
(3) - نقد الشعر لقدامة بن جعفر، ط1، القاهرة، 1934، ص 99.
- الأدب العربي في الأندلس، د. عبد العزيز عتيق.
- عصر الطوائف والمرابطين، ص
(4) - دار الطراز في عمل الموشحات لابن سناء الملك، ت: د. جودت الركابي، دار الفكر، ط 3، دمشق، 1980، ص 43.
(5) - محاسن النثر والنظم لأبي هلال العسكري، مصر بدون تاريخ، ص 102.
(6) - تاريخ الفكر الأندلسي، ص 155.
(7) - الموشحات والأزجال، د. مصطفى عوض الكريم، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 39.
(8) - الأدب الأندلسي، د. مصطفى الشكعة، بيروت، ط 4، 1979، ص 387 وما بعدها.
(9) - فن التقطيع الشعري والقافية، د. صفاء خلوصي، ط 5، بغداد، 1977، ص 302.
(10) - الموشحات الأندلسية، د. زكريا عناني، الكويت، 1980، ص 19.
(11) - الروض المعطار، ص 453.
(12) - مقدمة ابن خلدون، ط2، بيروت، 1961، ص 1137.
(13) - الذخيرة، ق1 م1، ص 469.
(14) - مقدمة ابن خلدون، ص 1138.
(15) - دار الطرار، ص 29.
(16) - أزهار الرياض للمقري، ت: مصطفى السقا وغيره، القاهرة، 1940، ج2، ص 252.
(17) - خلاصة الأثر، ج1، ص 108.
(18) - تاريخ الفكر الأندلسي، ص 143.
(19) - دراسات أندلسية، ص 215.
(20) - دار الطراز، ص 47.
(*) - مادة: موشح، ج3، ص 849 (الأصل الفرنسي)
(21) - عصر الطوائف والمرابطين، ص 223، 224.
(22) - في الأدب الأندلسي، ص 285.
(23) - الأدب العربي في الأندلس، ص 363.
(24)، (25) - عصر الطوائف والمرابطين، ص 223، 224.

(26) - دار الطراز، ص 40.
(27) - الموشحات الأندلسية إرث الأندلسيين الثمين للدكتور جميل سلطان، دمشق، 1953، ص 47.
(28) - مقدمة ابن خلدون، ص 1153.
(29) - عصر الطوائف والمرابطين، ص 222.
(30) - تاريخ الفكر الأندلسي، ص 143.
(31) - المصدر نفسه، ص 156.
(32) - الذخيرة، ق1 م1، ص 469.
(33) - مقدمة ابن خلدون، ص 1137.
(34) - جذوة المقتبس للحميدي، تصحيح الأستاذ ابن تاويت الطنجي، القاهرة، 1371، ص 333.
(35) -الروض المعطار، ص 453.
(36) - مقدمة ابن خلدون، ص 1138.
(37) - الذخيرة، ق1 م1، ص 470.
(38) - المعجب، ص 92.
(39) - عصر الطوائف، ص 218.
(40) - أزهار الرياض، ج2، ص 253.
(41) - الذخيرة، ق1 م1، ص 470.
(42) - أزهار الرياض، ج2، ص 253.
(43) - مقدمة ابن خلدون، المجلد الأول، ص 1137.
(44) - تاريخ الفكر الأندلسي، ص 156.
(45) - المغرب، ج1، ص 121.
(46) - في الأدب الأندلسي لد. جودت الركابي، ص 291.
(47) - عصر الطوائف والمرابطين، د. احسان عباس، ص 235.
(48) - عصر الطوائف والمرابطين، ص 235.
(49) - الموشحات الأندلسية، د. زكريا عناني، ص 29.
(50) - Encyclopedie de l'Islam, tome III, p. 849
(51) - الأدب العربي في الأندلس، د. عبد العزيز عتيق، ص 307.
(52) - دار الطراز، ص 33.
(53) - المصدر نفسه، ص 32.
(54) - دار الطراز، ص 40.
(55) - جيش التوشيح، ص 81.
(56) - المصدر نفسه، ص 71.

طوق الحمامة لابن حزم
بين الواقع والموروث

إن الكلام على الإمام ابن حزم يتشعب بتشعب الموضوعات التي طرقها، فقد كان موسعيا لم يترك علما أو فنا من الفنون كان معروفا في عصره إلا وأدلى بدلوه فيه ولهذا كثرت مؤلفاته حتى قال فيه ابنه: إن مؤلفات أبي بلغت وقر بعير، وقيل فيه أيضا كان من أكثر أهل الإسلام تآليفا لم يفقه في ذلك إلا ابن جرير الطبري.

وتراوحت هذه المؤلفات ما بين فقه وفلسفة وطب وبلاغة وشعر وأدب ومنطق وأنساب وبين تاريخ ورسائل في شتى الفنون تعز على الحصر وقد ضاع منها الكثير.

ومن هنا تأتي الصعوبة عند الكتابة عن ابن حزم فلا بد أن يلّم الإنسان شتات التوجه العام لهذا الإمام الكبير من خلال مؤلفاته المتعددة، وقد كان من القلائل الذين كانوا أوفياء لمذهبهم وأفكارهم وفلسفتهم في الحياة والعقيدة، على الرغم من الإضطهاد والإبتلاء الذي امتحن به، بعد أن انتثر عقد الخلافة الأموية، وقلبت له الحياة ظهر المجن وذل من بعد عز، وأصبح الإمام قذى تعصف به أمواج الفتنة التي عصفت بالأندلس مع مطلع القرن الخامس.

وقد كتب ابن حزم رسالته «طوق الحمامة» في زمن مبكر، ذر فيه قرن الفتنة وأبدى له الشر ناجذيه، وغدا الكلام على الحب والمحبين، تحت تلك الاضطرابات والقلاقل وأمام سطوة فقهاء المالكية المستبدين، ضربا من الشذوذ أو الجرأة التي تجر على صاحبها الكثير من المحن، ناهيك عن رجل كابن حزم لاقى الكثير من عنت الخصوم بسبب تمسكه بمذهبه الظاهري، وحلمه الذي لم يفتر بعودة أيام الجماعة.

وابن حزم نفسه كان يشعر في أعماقه بأنه مقدم على الخوض في موضوع خطير، أقرب إلى المحرمات، لم يسبقه إلى الخوض فيه نثرا أحد من الأندلسيين، ويمكن أن يستثير به حفيظة المتعصبين والمتشددين «وأنا أعلم أنه سينكر عليّ بعض المتعصبين عليّ تأليفي لمثل هذا ويقول: إنه خالف طريقته وتجافى عن وجهته»(1).

ومن ثم، راح يقدم المبررات الشرعية لعاطفة الحب، إذ القلوب بيد الله، وهو ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة(2)، وذكر عددا من الأمثلة عن الأئمة الصادقين والأولياء الذين سقطوا في شرك الحب، كما أنه ختم رسالته هذه ببابين أحدهما في فضل التعفف والآخر في قبح المعصية وقصيدة طويلة أشبه ما تكون بممحصات ابن عبد ربه.

وعلى الرغم من أن ابن حزم كتب رسالة كاملة في الحب ودواعيه، وحلل نفسيته ونفسية المحبين من معاصريه تحليلا عميقا ودقيقا عن طريق التحري والتجربة والملاحظة فإننا نستشف، منذ البداية، مفارقة أولى في مفهوم ابن حزم للحب، فبينما هو يعده سموا واتصالا بين أجزاء النفوس في أصل

عنصرها الرفيع، وفطرة وغريزة في النفس لا يملك لها الإنسان دفعا، نراه تستيقظ فيه عين الفقيه العفيف، فيعتبر الكلام على الحب أقرب إلى الباطل إن لم يكن باطلا (أجموا النفوس بشيء من الباطل ليكون عونا لها على الحق)(3)، أو هو نوع من فضول القول، وسقط الكلام، الذي لا يحسن بالرجل الحازم الورع أن يصرف وقته في الخوض فيه، وعليه أن يقطع وقته فيما يرضي الله لأن الكلام على الحب ليس من صفات الحزم، ولا هو من إحياء الدين(4) كما أن الحب بالنسبة إليه ضرب من الفتوة على حد تعبير بعض الصلحاء «من لم يحسن يتفتى لم يحسن يتقرا(*)»(5).

ومن هذا الجانب يستمر الكلام على طوق الحمامة حيا طريفا على قدمه، ولابد لأي شخص يدأب على مطالعته والنظر فيه إلا ويشعر في أعماقه أن هناك أمورا يمكن أن تضاف أو تناقش أو تفهم وتحس بطريقة ما، وكأن هذا الكتاب القيم لا يبوح بمضمونه للمتلقي دفعة واحدة شأنه في ذلك شأن أي عمل فني خالد يتجاوز حدود الزمان والمكان. ولا غرو في ذلك فموضوعه في الألفة والآلاف وما أحوجنا في هذا الزمن الغشوم إلى الألفة والآلاف، فبالألفة وحدها نمد بيننا جسور الود، ونهدم جدران الثلج والحقد، وتسقط الأنا الطاغية تحت سلطان المحبة.

إذا نلت منك الود فالمال هين وكل الذي فوق التراب تراب

وسيكون كلامي في هذا المقال القصير مقصورا على ترصد جانب واحد من جوانب هذا الكتاب، وهو المفارقات أو التناقضات التي تطرح في هذا الكتاب كإشكالية حقيقية تجعل مفهوم ابن حزم للحب سديما لا يبين ما

وراءه بسهولة، ومرد هذا الإضطراب والتناقض هو كون الإمام ينظر إلى الحب من ثلاث زوايا تكاد تتضارب فيما بينها، وهي زاوية الفيلسوف المطلع على تراث يوناني وإسلامي ضخم، وزاوية الفقيه الظاهري العفيف الذي لم يدنس نفسه بحرام قط ولن يلاقي ربه بكبيرة الزنا -على حد تعبير هو نفسه- والزاوية الأخيرة هي زاوية ابن حزم الواقعي المجرب لعاطفة الحب والمكتوي بلهيب نيرانه، والذي لا يؤمن بالحب ولا يسقط في براثنه إلا بعد المطاولة والإستئناس، وإدامة النظر، والجني مما حل من أطايب المحبوب، وعلى مستوى هذه الزوايا الثلاث سأحاول قدر المستطاع أن أبرز هذه الإشكالية. ولكي لا يتوه ابن حزم فيما يفرضه عليه الموضوع من تشعبات، نجده قد رسم لنفسه خطة ومنهجا صارما فريدا، مخالفا فيه من سبقه ومن لحقه ممن كتبوا في الموضوع نفسه. واستهل رسالته بتعريف فلسفي للحب خالف فيه أستاذه ابن داوود الظاهري الذي ترسم خطاه في كتابه «الزهرة». وحاول ابن حزم أن يجعل من هذا التعريف قانونا ومبدأ يفسر من خلاله ظاهرة الحب بجميع أبعادها النفسية والاجتماعية، وهذا ما أوقعه في ارتباك شديد، وعجز عن التوفيق بين ما يراه نظريا وما يفرضه عليه الواقع.

يقول ابن حزم في تعريف الحب: «إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة: «الأرواح أكر مقسومة لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي ومجاورتها في هيئة تركيبها»(6).

لقد حاول ابن حزم من خلال هذا التعريف الذي أراده أن يكون جامعا مانعا، التوفيق والتوحيد ما أمكن بين الرأي الفلسفي والديني، ولذلك نراه يختلف مع الفلاسفة، ليس من حيث عدد الانقسامات التي انقسمت النفس

إليها، كما يرى ذلك إحسان عباس، وإنما في رفضه الشكل الكري للأرواح في عالمها الرفيع. وهذا مبدأ إسلامي إذ أن الروح من هذا المنظور لا شكل له ولا صفات. «يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (الآية 85 الإسراء).

ولو كان الخلاف بين ابن حزم والفلاسفة في القسمة لاستطاع أن يتجنب الكثير مما وقع فيه من تناقض ولوجد في الكثرة حلاً، خاصة في حين كلامه عن عدم التكافؤ في الحب بين طرفين إذ أن وجود طرف ثالث قد يحل هذه المشكلة، ولما لجأ ابن حزم إلى تعليل عدم التكافؤ في الحب بالكدورة التي تعتلي نفس من لا يحب، يقول ابن حزم «إن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية فلم تحس بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها حيث هي»(7) والنفس عند ابن حزم تأخذ عدة أشكال مما مكن له استخدامها بحسب اختلاف مفاهيمها ولسنا نرى في ذلك تناقضا، فهي في التعريف السابق صافية وجوهرها صعاد معتدل، وهي في موضع آخر من الكتاب، أمارة بالسوء، وهذا الاختلاف في مفهوم النفس يتماشى تماما مع منظوره الإسلامي ومع ما ورد في القرآن الكريم حول مفهوم النفس، فهي تارة النفس الواحدة التي خلق منها زوجها، وتارة أخرى النفس المطمئنة، ومرة أخرى النفس اللوامة، أو النفس الأمارة بالسوء.

والمهم في ذلك كله أن النفس كانت واحدة في عالمها الرفيع الأزلي ثم انقسمت وهي تسعى في هذه الخليقة إلى السكون والإتصال دأبا مع الجزء المكمل لها. ويستند ابن حزم في هذه القسمة على الآية الكريمة: «هو الذي

خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها»(189 الأعراف) أو كما قال الرسول (ص) «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تنافر منها اختلف»(8).

وعلى الرغم من أن ابن حزم يميز بين الروح والنّفس في بعض المواطن كاعتباره الروح واصلا بين طبيعتي العقل والنفس، وهما طبيعتان متضادتان متصارعتان أبدا في جسم الإنسان، إلا أنه يستعمل أحيانا النفس بعد أن يربطها بالشهوة وجر الهلكة لصاحبها - استعمالا يوحي برفعتها وعلويتها فتغدو حينئذ أقرب إلى الروح منها إلى النفس الأمارة(9).

نستنتج مما سبق أن علة الحب عند ابن حزم، حسب هذا المفهوم الفلسفي الديني أن كل جزء من النفس في شوق وحنين وبحث دائب عن الجزء الذي كان ملتئما به في عالم الأزل أو عالم الأعيان بلغة الفلاسفة والصوفية.

وبالتالي فإن العلة الأساسية التي توقع في الحب هي الإتصال بين أجزاء هذه النفوس وسكون كل طرف إلى الطرف الآخر، كما أن المحبة الحقيقية لا علة لها إلا ذاتها بعيدا عن مبدأ الجمال والتوافق في الطباع والأخلاق والمنفعة، فهي بهذا المفهوم تكاد تكون حتمية لا مفر منها «ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة»(10) (ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه)(11).

إلى هنا نلاحظ أن مفهوم ابن حزم للحب ما زال متماسكا ما دامت معالجته باقية على المستوى النظري، ولكن ما أن يطرحه على محك الواقع

حتى يبدو الاختلال واضحا وأول اضطراب نلاحظه هو في معالجته لعدم المكافأة في الحب أو (الحب غير المتبادل بتعبيرنا المعاصر)، ويعلل ابن حزم عدم المكافأة هذه بأن (نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية فلم تحس بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الإتصال والمحبة، ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له قاصدة إليه، باحثة عنه، مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو أمكنها كالمغنطيس).

ولست أدري هل أن ابن حزم يتجاهل الطرف الثالث(12) أو الرابع المحتمل في هذه المحبة لكي لا يتهاوى مبدؤه الأساسي في إتصال النفوس، أم أن حماسه المفرط لهذا المبدأ هو الذي حجب عنه هذه الحقيقة البديهية، فإذا كانت -حسب رأي ابن حزم- نفس الذي لا يحب من يحبه محجوبة ببعض الطبائع الأرضية ولم تحس بمن يحبها فإن هذه النفس قد تحب نفسا أخرى، ولن تحجبها عنها كدورة ولا تبلد في الشعور ونفس هذا المحبوب قد تكون معلقة بطرف رابع وهكذا وقد تتسع الحلقة المفرغة في هذا الحب ولا تنغلق إلا بحب متكافئ تستقيم معه نظرية ابن حزم في المحبة بين طرفين.

ونلاحظ أن هذا التراجع عن المبدأ الأساسي أخذ يتزايد شيئا فشيئا حتى وإن لم يشعر ابن حزم بذلك، فتغدو المشاكلة والإتفاق في الصفات الطبيعية بين المتحابين ضرورة لا مفر منها وإن قلّت «وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة وتأكدت المودة»(13) ويختلط الأمر على الإنسان حينئذ،

ويتساءل هل أن المجانسة والمشاكلة والإتفاق أصبحت عللا وأسبابا توقع في الحب أبدا، أم أنها ليست سوى مظهر للمبدإ الأساسي في إتصال النفوس ونتيجة له. كما أن الموافقة في الأخلاق قد تصبح شرطا أساسيا في الحب بعد أن استبعدها ابن حزم في الأول. وروى لنا قصة بقراط الذي وصف له رجل من أهل النقص يحبه فقال (ما أحبني إلا وقد وافقته في بعض أخلاقه)(14).

وبعد أن يؤكد ابن حزم على أن العلّة في الحب الحقيقي ليست حسن الصورة يعود من جديد ليقر أن النفوس بطبيعتها تولع بكل شيء حسن «وأن للتصاوير المتقنة توصيلا عجيبا بين أجزاء النفوس النائية»(15) فالجمال إذا قد يكون طريقا وسببا إلى المحبة. إلا أن النفس بعد أن يأخذها بريق الجمال لا بد أن تميز ما وراءه. والتمييز عامل جديد يدخله ابن حزم هنا كمرادف للعقل لأنه لا تمييز من دون عقل وكأن ابن حزم هنا يحمل الإنسان مسؤولية جوارحه أو ما يرتكبه فيما بعد من ذنب، وبالتالي تسقط فتوى ابن عباس التي يستشهد بها ابن حزم في المحبة المتمكنة (قتيل الهوى لا عقل ولا قود) فإن وجدت النفس بعد هذا التمييز والمعاينة شيئا من أشكالها وراء هذا الجمال صحت المحبة الحقيقية، وإن لم تجد شيئا من ذلك، فهذا ما يسميه ابن حزم بالشهوة، أي أن الشهوة لا تتجاوز بأية حال ظاهر الصورة الجسدية فهي اشباع للغريزة الجنسية بدون محبة، بيد أن هذا الإشباع الغريزي (أو الإغتصاب إن جاز لنا التعبير) قد يكون هو الآخر طريقا للعشق الصحيح(16) وكأن الإشباع الجنسي المتكافئ هو من الطرق التي تدفع

بأجزاء النفوس إلى أن تدرك تمازجها واتصالها في هذه الخليقة ووحدتها في عالم التعينات وتصبح حينئذ (الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها)(17) ويتفطن ابن حزم إلى أن مصطلح الحب الذي استعمله منذ البداية أصبح قاصرا عن تأدية المراد بعد أن شاهد عيانا في الواقع أنواعا متعددة من الحب قد لا ينطبق عليها ذلك المبدأ الفلسفي في إتصال أجزاء النفوس، ولكي تستقيم نظريته فإنه لجأ إلى التفريق بين مفهوم الحب الذي قد يزول بزوال الأسباب والدواعي الموجودة له (هذا الحب ليس اتصالا بين أجزاء النفوس) وبين العشق الصحيح الذي لا يزول إلا بالموت، أما الحب الذي ينتهي بالفراق أو السلو فلا يرى فيه ابن حزم حبا صحيحا، ومع ذلك فإنه يشق على نفسه كثيرا لتعليل سبب زوال هذا الحب بانصراف النفوس عن الرغبة في لقاء شكلها للأنفة المستحكمة المنافرة للغدر، أو استمرار سوء المكافأة في الضمير(18).

ويستمر هذا التناقض إذا علمنا أن ابن حزم نفسه قد عشق مرتين عشقا صحيحا وسرد لنا قصتي عشقه بكثير من الحنين والشوق(19).

وسبب هذا التناقض الذي وقع فيه ابن حزم هو طبيعة المنهج الذي رسمه لنفسه في تحري الواقع والملاحظة والتجربة والاستنكاف عن ذكر قصص السابقين من الأعراب، هذا المنهج الذي دفعه دفعا إلى أن يختار الواقع ويغلبه على الموقفين الفلسفي والعقائدي. وللنظر مثلا إلى موقفه من (الحب لأوّل نظرة) أو المحبة بالوصف، ومع أن هذا النوع من الحب لا يتنافى مطلقا مع نظرته الفلسفية إلا أنه يرفضه ويعتبره (بنيانا هاريا على غير أس)(20)

وتصبح المعاينة شرطا أكيدا في صحة المحبة أو نفيها يقول في ذلك (فإن وقعت المعاينة يوما فحينئذ يتأكد الأمر ويبطل بالكلية)(21) ويمكن القول أن المعاينة والنظر والتمييز وعدم المحبة بالوصف أو من نظرة أولى كلها تستجيب وتتلاءم مع شخصية ابن حزم وتجربته الذاتية في الحب لأنه لا يحب إلا بعد مداومة النظر (وطول المخافته وكثير المشاهدة وتمادي الأنس فما دخل عسيرا لم يخرج يسيرا) ويقول في موضع آخر (وما لصق بأحشائي حب قط إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهرا، وأخذي معه في كل جد وهزل!! وكذلك أنا في السلو والتوقي، فما نسيت ودا لي قط، وأن حنيني إلى كل عهد تقدم لي ليغصني بالطعام ويشرقني بالماء)(22).

بل إن ابن حزم يتجاوز ذلك إلى استرخاص السفير الذي يكون بين المتحابين (ويجب تخيره وارتياده واستجادته واستفراهه)(23).

وهو في باب الوصل يتكلم على تجارب ذاتية صادقة غاية في الرقة يقول في ذلك (وعني أخبرك أني ما رويت قط من ماء الوصل ولازادني إلا ظمأ وقد ضمني مجلس مع بعض من كنت أحب فلم أجل خاطري في فن من فنون الوصل إلا وجدته مقصرا عن مرادي: وغير شاف وجدي، ولا قاض أقل لبانة من لباناتي ووجدتني كلما ازددت دنوا ازددت ولوعا، وقدحت زناد الشوق نار الوجد بين ضلوعي)(24) وينقل إلينا تجارب أخرى لا نمتري مطلقا في أنه عاشها وجربها: «وأن للوصل المختلس الذي يخاتل به الرقباء ويتحفظ به من الحضر، مثل الضحك المستور والنحنحة، وجولان الأيدي والضغط بالأجناب والقرص باليد والرجل، لموقعا من النفس شهيا)(25).

وبعد هذا الذي عرفناه عن الإمام ابن حزم الذي ينقل إلينا تجاربه الذاتية بصدق وجرأة وينساق وراء عواطفه بشرط ألا يدنو من الكبيرة، يغدو من العسير علينا ألا نرى تناقضا صارخا في شخصية ابن حزم حين تستيقظ فيه عين الفقيه الظاهري فيرى أن الصالح من الرجال هو (من لا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب)(26) وكيف يستقيم ويصح حب ابن حزم بالمطاولة وإدامة النظر وهو يرى مع الفقهاء، تحريم الإلتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية، بله النظر والاستمتاع برؤيتها، ناهيك عن الضحك المستور والنحنحة وجولان الأيدي والضغط بالأجناب، وهو يؤمن أشد الإيمان بأن النظرة الأولى لك والثانية عليك(27) ويستشهد بقول الرسول (ص) (من تأمل امرأة وهو صائم حتى يرى حجم عظامها فقد أفطر) ثم كيف للقارئ أن يوفق بين نظرة ابن حزم الواقعي للأشياء ونظرة ابن حزم الفقيه المتدين الذي يؤمن بحديث الرسول (ص) (باعدوا بين أنفاس الرجال والنساء)(28) وهذا الحديث النبوي سيقودنا إلى الحديث عن العفة في مفهوم ابن حزم وهي جزء لا يتجزأ من نظريته العامة في الحب.

العفة وحدها عند ابن حزم:

إن موضوع العفة في الأندلس، وإن لم يشكل ظاهرة مثلما هو الحال في المشرق إلا أنها أثارت جدلا حادا بين المستشرقين، ذهب فيه معظمهم إلى أن العفة ليست وليدة الشخصية العربية وطباعها وإنما جاءتها عن طريق

التأثيرات الأجنبية، ومن أهمها الديانة المسيحية، ثم الاحتكاك بالثقافة اليونانية، وحسب علمي فإن المستشرق الهولندي (رينهرت دوزي) يعد أول من أشار إلى قضية العفة واتخذ منها موقفا خاصا، وذلك بعد إطلاعه على رسالة (طوق الحمامة) فرأى أن العفة التي تبدو في أثناء كتاب هذا الإمام الكبير، مردها إلى أصله الإسباني المسيحي وعلى الرغم من موقفه (يعني ابن حزم) العدواني الساخر من الديانة المسيحية، إلا أن جذورها بقيت غائصة في أعماق نفسه يستمد منها في أحايين كثيرة، ولو دون شعور، يقول دوزي: «... ولكن يجب ألا ننسى أن هذا الشاعر (يعني ابن حزم) الأكثر عفة، ويمكن أن أزعم أنه الأكثر مسيحية من بين الشعراء المسلمين لم يكن عربيا أرومة، وبوصفه حفيدا لإسباني مسيحي فإنه لم يفقد تماما طريقة التفكير والإحساس الخاصين بالعرق الذي انحدر منه، لقد جهد هؤلاء الاسبانيون المعربون في التنكر لأصولهم كما عملوا جاهدين على التضرع إلى محمد بدل التضرع إلى المسيح واتباع إخوانهم الأقدمين في الدين في تهكمهم، إلا أنه يبقى في أعماق نفوسهم شيء من الطهر والرقة والروحي الذي لم يكن عربيا»(29).

لقد رد بلاثيوس على مزاعم دوزي في كتابه «ابن حزم القرطبي» كما أشار بلنثيا في كتابه «تاريخ الفكر الأندلسي» إلى جانب من هذه المناقشات، فذكر أن بلاثيوس أتى بأمثلة كثيرة على هذا الحب العذري والعفة الزوجية عند مسلمي الأندلس في العصر نفسه الذي عاش فيه ابن حزم، ورد هذه الظاهرة إلى ما في الإسلام من نوازع زهدية، وقال إن وجودها دليل قاطع

على ما يكمن في نفوس الشعوب الإسلامية من مثالية كان الناس ينكرونها عليهم(30).

إلا أن هذا العالم الجليل نفسه لم يقدر على تمثل ما جاء به بلاثيوس فرأى أن هذا الحب العذري الذي نعثر عليه في شعر شعراء الأندلس وفي طوق الحمامة كان متأثرا على التأكيد بالنماذج المسيحية التي يمكن أن يراها في حياة رهبان الأديرة(31).

أما بيريس فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن التأثير اليوناني والمسيحي لم ينحصر في العفة فحسب وإنما تجاوزها إلى بعض معاني الحب، كربط الشعراء بين الحب والآلام(32) أو التمني الذي يجعل الشاعر يتمنى أن يكون على صورة ما حتى يظفر بقرب حبيبه(33) وكذلك الإشارة إلى أن الذلة في الهوى شرف وعزة، وإن الشاعر على شرفه يجد نفسه ذليلا أمام المحبوب، وهذه المعاني التي أكثر الشعراء من تداولها ينسبها بيريس إلى أصول مسيحية أو يونانية وهذا يقودنا إلى استنتاج واحد وهو أن الأستاذ بيريس ليس على اطلاع واسع بالشعر المشرقي أو كان يتعمد اهماله لأن الدواوين والكتب المشرقية تطفح بمثل هذه المعاني حتى ليغدو من السذاجة إيرادها.

وكثيرا ما يرد هؤلاء المستشرقون العفة التي كان يلتزمها بعض الشعراء إلى اقتداء واضح بحياة الرهبان في الأديرة مثلما مر معنا آنفا. بيد أن حياة هؤلاء الرهبان أو الحياة في الأديرة عموما، لم تكن تثير في أذهان الشعراء أي معنى من معاني العفة أو النسك، بل نكاد نقتنع أن حياة

الرهبنة في الأديرة كانت تثير في أذهان الخواص، بله العوام، معاني التفسخ والإنحلال والفسوق حتى أن ابن عبدون الإشبيلي وصف هؤلاء الرهبان بأنهم «زناة لوطة»(34) وأوجب على ذوي السلطان أن يمنعوا النساء المسلمات من زيارتهم، وأن يجبروا على الختان مثلما كان يفعل معهم المعتضد عباد.

وقد كانت الأديرة في المشرق كما في المغرب أماكن مناسبة يختلي فيها الشعراء المجان فينهلون ويعلون من اللذائذ ويسكرون ويمجنون بعيدا عن أعين الناس وترددت أسماء كثيرة لهذه الأديرة، ومنها دير الخوات الذي ذكره ياقوت الحموي فقال: «أكثر أهله نساء نزه جدا، وعيده الأحد الأول من الصوم يجتمع إليه كل من قرب من النصارى، قال الشابشتي: «وفي هذا العيد ليلة الماشوش وهي ليلة يختلط فيها الرجال والنساء فلا يرد أحد يده عن شيء!!»(35) وكثرت الأشعار المبتذلة في الأديرة، ولم يشذ شعراء الأندلس عن ذلك فكان الشاعر أبو حفص عمر بن الشهيد من الشعراء الذين كانوا يترددون على الأديرة والكنائس وفي أحدها يقول:

سقيا لها من دارغي لم يزل فيها كريم بالملاح معـــذب

كلا وما زالت نجوم مدامـــة فيها بأفواه الندامى تغرب

بئس المصلى ان أردت تعبدا فيه ولكن نعم المشــــــرب(36)

فكيف نتصور بعد هذه الأمثلة وغيرها كثير، أن تكون حياة الرهبنة أو الأديرة حافزا ومثلا للشاعر يحتذيه في عفته كما أشار إلى ذلك بلنثيا وبيريس وغيرهما من المستشرقين.

وبعد هذا الإستطراد الذي رأيناه ضروريا للإحاطة ما أمكن بجوانب الموضوع نقول: إن مصدر العفة في طوق الحمامة ليس مرده إلى مؤثرات أجنبية أو فلسفية ولكن مرده إلى ورع الإمام ابن حزم وتقاه وخوفه الشديد من عقاب اللّه وارتكاب الكبيرة «يعلم اللّه –وكفى به عليما– أني بريئ الساحة سليم الأديم، صحيح البشرة، نقي الحجزة، وإني أقسم باللّه أجل الأقسام أني ما حللت مئزري على فرج حرام قط، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت إلى يومي هذا ...»(37).

ولذلك نراه يكثر من إيراد الأمثلة التي يتجنب فيها بعض معاصريه ارتكاب الكبائر خوفا من اللّه، ويحكي هو عن نفسه تجربة خاصة مر بها في بيت امرأة من معارفه تقيم معها جارية اشتهرت بالجمال والحسن كان ابن حزم قد تربى معها في صباه (ولم تحجب عني على جاري العادة في التربية، فلعمري لقد كاد قلبي أن يطير ويثوب إلى مرفوض الهوى، ويعاوده منسي الغزل، ولقد امتنعت بعد ذلك من دخول تلك الدار خوفا على لبي أن يزدهيه الإستحسان، ولقد كانت هي وجميع أهلها ممن لا تتعدى الأطماع إليهن، ولكن الشيطان غير مأمون الغوائل)(38).

ولهذا تصبح العفة عند ابن حزم مجاهدة مستمرة للنفس وابتعادا ما أمكن عن دواعي الهوى من نظرة للصور الجميلة أو معاشرة البطالين والمجان الذين يسهلون على المرء الوقوع في حبائل المعصية، وينطلق ابن حزم في مفهومه للعفة من رؤية خاصة للنفس البشرية مبنية على سوء ظن مفطور بالمرأة والرجل على حد سواء، وإن كان سوء الظن هذا أكثر حدة مع

المرأة ويراه ابن حزم حزما، وتكاد تسيطر على فكر ابن حزم فكرة ثابتة يبدئ فيها ويعيد وهي أن كلا من الرجل والمرأة مدخول البنية ضعيف النفس نزاع إلى الهوى، وتصبح العفة عسيرة أو شبه مستحيلة إذا توفرت الظروف الملائمة للوقوع في الكبيرة يقول ابن حزم (وما رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب وطال في ذلك، ولم يكن ثم مانع، إلا وقع في شرك الشيطان، واستهوته المعاصي، واستفزه الحرص وتغوله الطمع، وما امرأة دعاها رجل بمثل هذه الحالة إلا وأمكنته، حتما مقضيا وحكما نافذا لا محيد عنه البتة)(39).

وكيف لا يسيء ابن حزم الظن بالمرأة وهو يدعي أنه يعرف عنها ما لا يعرف سواه، فقد تربى في حجور النساء، ورأى من مكايدهن الشيء الكثير -على حد قوله- ونتيجة لسوء الظن هذا والغيرة الشديدة التي فطر عليها أطلق ابن حزم هذا الحكم القاسي على النساء جملة «وما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء إلا أنهن متفرغات البال من كل شيء إلا من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه، لا شغل لهن غيره ولا خلقن لسواه»(40).

ولا شك أن ابن حزم ينطلق في هذا الحكم من نوع معين من النساء الأرستقراطيات وجواريهن في الدور والقصور الفخمة، ولا نظن أن هذه الرفاهية كانت متاحة لعامة النساء في المجتمع الأندلسي سواء في المدن أم في القرى حتى يتفرغن كلية للحب والمغازلة وينسين واجباتهن الاجتماعية.

وطبيعي ألا يرى ابن حزم في المرأة والرجل إلا صلاحا نسبيا لأن كليهما مهيأ للوقوع في المغريات، فالمرأة الصالحة في نظره هي التي إذا ضبطت

انضبطت والصالح من الرجال هو (من لا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب، والفاسق من يعاشر أهل النقص وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة، ويتصدى للمشاهد المؤذية ويحب الخلوات المهلكات، والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة في الرماد لا تحرق من جاورها إلا بأن تحرك والفاسقان كالنار المشتعلة، تحرق كل شيء)(41).

وهكذا نستنتج أن النقص والشر والميل طبع في الإنسان وأن الخير والصلاح طارئان عليه، ورغم وجود قوتين تتصارعان داخل الإنسان وتتجاذبانه هما قوة العقل والنفس، إلا أن الغلبة تكون في معظم الحالات للقوة الثانية وبالتالي فإن التغلب عليها لا يتم إلا باستشعار الخوف من اللّه وعقابه وهذا الخوف الدائم يصاحبه عند ابن حزم شعور دفين بالذنب والتقصير.

وبعد هذا الذي رأيناه من موقف ابن حزم من المرأة والرجل وأن كليهما مدخول البنية، فيعمل حينئذ جاهدا على بناء سور من حديد بينهما، وبين ما عرفناه عليه من ليونة وتساهل واسترخاص لكثير من الأمور التي قد تجافي الشرع أو لا يرضى عليها المتشددون فإننا نتساءل في حيرة ما هي حدود العفة التي يقف عندها ابن حزم؟ وللإجابة على هذا السؤال فإننا نغض الطرف عن موقف ابن حزم المتدين حينما يرسم لنا حدود العفة فيقول: «حد العفة أن تغض بصرك وجميع جوارحك عن الأجسام التي لا تحل لك، فما عدا هذا فهو عهر»(42) ونركز قليلا على سلوكه العملي ومواقفه وشهاداته

التي ينقلها إلينا والتي نتبين من خلالها أن ابن حزم الواقعي هو أقرب إلى (تفهم الوضع).

من ذلك ما حكاه عن قصة وقعت لأحد أصدقائه في شبابه لم يستنكف ابن حزم من سردها والتبسط مع صاحبها، وننقلها كاملة (... ولقد حدثني ثقة من إخواني جليل من أهل البيوتات أنه كان علق في صباه جارية كانت في بعض دور آله، وكان ممنوعا منها، فهام عقله بها، قال لي: فتنزهنا يوما إلى بعض ضياعنا بالسهلة غربي قرطبة مع بعض أعمامي، فتمشينا في البساتين وأبعدنا عن المنازل وانبسطنا على الأنهار، إلى أن غيمت السماء وأقبل الغيث، فلم يكن بالحضرة من الغطاء ما يكفي الجميع، قال: فأمر عمي ببعض الأغطية فألقي علي وأمرها بالإكتنان معي، فظن بما شئت من التمكن على أعين الملأ وهم لا يشعرون، ويالك من جمع كخلاء، واحتفال كانفراد قال لي: فوالله لا نسيت ذلك اليوم أبدا، ولعهدي به وهو يحدثني بهذا الحديث وأعضاؤه كلها تضحك وهو يهتز فرحا على بعد العهد وامتداد الزمان)(43).

كما لا يرى ابن حزم في اللقاء والمواعيد خفية على أعين الرقباء إلا أنه من بديع الوصل ولعل هذا ما دفع بابن القيم إلى أن يحكم على ابن حزم بأنه (انماع في باب الحب) ونكاد نقتنع أن ابن حزم وغيره من الأندلسيين يرون أن هذه الأمور تدخل في باب اللمم ولا تصل إلى حد الكبيرة التي يعاقب عليها الشرع، كما أنها تدخل في باب التظرف والفتوة التي تكلم عليها ابن حزم في صدر رسالته، وهذا التظرف والفتوة جزء لا يتجزأ من العفة لأن العفة في نظر الشعراء الأندلسيين تكمن في مدى قدرة الإنسان

على ضبط نوازع نفسه حينما تكون الظروف ملائمة لارتكاب الكبيرة، ولو أنها عفة مفتعلة في كثير من الأحيان.

وقد حاول ابن سينا في المشرق أن ينظر إلى مفهوم هذه الفتوة وحدود العفة نظرة فلسفية ولعل ابن حزم تأثر به خاصة حينما يتكلم عن ولوع العاقل بالمنظر الحسن(44) وذلك يعد في رأيه تظرفا وفتوة، إلا أنه لا ينبغي للمرء أن يتجاوز به هذا الولوع إلى القوة الحيوانية حتى لا يتعرض إلى النقيصة «لأن الإنسان إذا أحب الصورة المستحسنة لأجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم مثل الفرقة الزانية والملوطة»(45) وعشق الصورة الحسنة عند ابن سينا (قد تتبعه أمور ثلاثة أحدها حب معانقتها والثاني حب تقبيلها والثالث حب مباضعتها)(46).

وإذا كانت مبادئ الدين لا تجيز الإتصال الجنسي خارج نطاق الزواج، فإن التقبيل والعناق ليسا بمنكرين عند ابن سينا شريطة أن يكون (الغرض فيهما هو التقارب والإتحاد!!)(47) إلا أن استتباعها بالعرض أمورا شهوانية فاحشة توجب التوقي عنهما إلا إذا تيقن من متوليهما خمود الشهوة والبراءة من التهمة... فمن عشق هذا الضرب من العشق فهو فتى ظريف وهذا العشق تظرف ومروءة)(48).

إنه إذا التظرف والمروءة التي أشار إليها ابن حزم في صدر الرسالة واستشهد بأقوال الصالحين من السلف (من لم يحسن يتفتى لم يحسن يتقرا) ولعل هذا ما يفسر لنا أيضا سبب وقوف أولئك الشعراء الأندلسيين عند حدود القبلة والعناق حينما يتكلمون على العفة ولكن شريطة ألا يتجاوزوا ذلك إلى القوة الحيوانية فيستحقون اللوم والتقريع على حد تعبير ابن سينا.

الحب المذكر في رسالة ابن حزم

لكي تكتمل الصورة التي حاولنا أن نبرز من خلالها إشكالية الحب عند ابن حزم رأينا أن هذه الصورة تبقى ناقصة ما لم نتكلم على هذا النوع من الحب الشاذ وقد أشار ابن حزم مرات عديدة إلى هذا الحب في رسالته مما يدل على أنه كان منتشرا في الأندلس والمشرق على حد سواء.

ولكن الذي يثير الإستغراب حقا هو أن ابن حزم لم يحاول أبدا أن يعلل هذا النوع من الحب أو يجد له تفسيرا فلسفيا ما، مثلما حاول ذلك أفلاطون في حوار المأدبة حيث اعتبر أن هذا النوع من الحب هو من الحب المبتذل الذي يهتم بالحس على حساب الروح ولا يلهم صاحبه إدراك الجمال(49) بل إن ابن حزم يسرد قصصا عن هذا الحب وكأنها حب طبيعي بين الذكر والأنثى، ولا يرى في ذلك غضاضة، ونستنتج اعترافه الضمني بأن هذا الحب لا يختلف البتة عن الحب بين جنسين مختلفين، ولا ينكر على صاحب هذا الحب حبه بقدر ما ينكر عليه في بعض الأحيان إذاعته للسر وعدم التصاون والتشهير بنفسه وبحبيبه(50).

وكيف نحاول تطبيق مبدأ ابن حزم الأساسي في اتصال النفوس على هذا النوع من الحب خاصة إذا علمنا مما رواه لنا ابن حزم أن هذا الحب قد يؤدي بصاحبه إلى الموت عشقا!!

من ذلك مثلا قصة رواها عن أحد أصدقائه من أحفاد بني الطبني!! قتله عشق فتى أمرد(51)، وذكر في موضع آخر حكاية تشير إلى مدى ارتباط هذا الحب الشاذ ببعض العقد (كالمازوشية) وذلك (أن أحد الفتيان كان يغضب

من محبه ويضجر ويقوم إليه فيوجعه ضربا ويلطم خديه وعينيه، فيسر بذلك ويقول: هذا واللّه أقصى أمنيتي والآن قرت عيني، وكان على هذا زمنا بماشيه)(52).

وإذا كان ابن حزم لا يرى شذوذا أو خروجا عن الطبيعة في هذا الحب لأن القلوب بيد اللّه فهو مصرفها ومقلبها، فإنه من جانب آخر كمتدين وفقيه يشدد النكير على الفرقة الملوطة والزانية، ويرى في اللواط فعلا شنيعا ولكن ابن حزم لم ينقل إلينا حكمه الخاص وفتواه كإمام ظاهري بشأن مرتكبي هذا الفعل القبيح، إلا أننا نستتشف أن ابن حزم وهو الظاهري الذي يتمسك بالنص لا يتشدد كثيرا فيما دون ذلك، ولا يرى سببا في التزيد في الإجتهاد وإن كان ذلك مذهب الكثير، ويذكر كمثال على التزيد في الإجتهاد الأمير الذي ضرب صبيا مكن رجلا من تقبيله حتى أمنى الرجل، ضربه إلى أن مات(53) ورأي ابن حزم في هذا واضح فهو لا يرى القتل لمجرد القبلة، ويروي في ذلك حديثا عن النبي (ص): (لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود اللّه عزوجل)(54).

الهوامش:

(1) – رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ط بيروت 1980، ج2، ص 308.
(2) – رسالة ابن حزم، ج1، ص 90.
(3) – المصدر نفسه، ص 86 (حديث نبوي).
(4) – المصدر نفسه، ص 92.
(*) – يتنسك.
(5) – المصدر نفسه، ص 86 وسنتطرق إلى مفهوم الفتوة في الحب لاحقا.
(6) – المصدر نفسه، ص 93.
(7) – المصدر نفسه، ص 96.
(8) – المصدر نفسه، ص 97.
(9) – المصدر نفسه، ص 286-287.
(10) – المصدر نفسه، ص 94.
(11) – المصدر نفسه، ص 90.
(12) – المصدر نفسه، ص 96.
(13) – يشير ابن حزم عرضا في موضع آخر من الكتاب إلى محبين يحبان محبوبا واحدا في باب الرقيب، ولم يورد هذه القصة إلا لكي يستشهد بها عن الرقيب (ومن طريف معاني الرقباء أني أعرف محبين مذهبهما واحد في حب محبوب واحد بعينه، فلعهدي بهما كل واحد منهما رقيب على صاحبه) ص 169. ونتساءل هنا، كيف يفسر ابن حزم مذهبه هنا في إتصال أجزاء النفوس؟
(14) – المصدر نفسه، ص 197.
(15) – المصدر نفسه، ص 98.
(16) – المصدر نفسه، ص 99.
(17) – المصدر نفسه، ص 127.
(18) – المصدر نفسه، ص 128.
(19) – المصدر نفسه، ص 244.
(20) – المصدر نفسه، ص 180، 184 ، 251.
(21) – المصدر نفسه، ص 117.
(22) – المصدر نفسه، ص 124.
(23) – المصدر نفسه، ص 125.
(24) – المصدر نفسه، ص 141.
(25) – المصدر نفسه، ص 184.
(26) – المصدر نفسه، ص 188.
(27) – المصدر نفسه، ص 271.

(28) – المصدر نفسه، ص 271.
(29) – المصدر نفسه، ص 271.
(30) – المصدر نفسه، ص 275.
(31) – Recherche sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge, Edition LEYDE EJ. Brill 1849, T.2, p. 332.
(32) – تاريخ الفكر الأندلسي انخل بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس، ط القاهرة، 1955، ص 213-214.
(33) – دراسات أندلسية، الطاهر مكي، ص 205.
(34) – La poésie Andalouse classique au (XI), Paris (VI), 1937, p. 410
(35) – كتاب الزهرة لأبي داود الأصفهاني، نشرة لويس نيكل طبعة الآباء اليسوعيين، بيروت 1932، ص25
(36) – ثلاث رسائل في الحسبة والمحتسب تحقيق ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي القاهرة، 1955، ص49.
(37) – الذخيرة (م)، ص 333-382
(38) – رسائل ابن حزم، ص 272.
(39) – المصدر نفسه، ص 274.
(40) – رسائل ابن حزم، ج1، ص 274.
(41) – المصدر نفسه، ج1، ص 165.
(42) – المصدر نفسه، ص 271.
(43) – رسالة في مداواة النفوس ضمن رسائل ابن حزم ج1، ص 353.
(44) – رسائل ابن حزم، ج1، ص 189.
(45) – المصدر نفسه، ص 189.
(46) – رسالة في العشق تأليف ابن سينا تصحيح ميكائيل بن يحيى ط. ليدن، 1893، ج3، ص 15.
(47) – المصدر نفسه.
(48) – المصدر نفسه، ص 14 (من الكناية: بضع المرأة بضعا باضعها بضاعا، وملك بضعها إذا عقد عليها) أساس البلاغة.
(49) – المصدر نفسه، ص 17.
(50) – Platon, Le Banquet ou de l'Amour traduction Mario Meunier, Edition Albin Michel, Paris, p. 62.
(51) – رسائل ابن جزم، ص 151.
(52) – رسائل ابن حزم، ج1، ص 262، ولا ننسى أن ابن حزم وصف صديقه أبا عبد الله الطبني هذا فقال: لم أشهد مثلا حسنًا وجمالا وخلقا وعفة وتصاونا وأدبا وفهما ووفاء وسؤددا وطهارة وكرما ودماثة وحلاوة ولباقة وصبرا وعقلا، .. إلخ) ص 260.
(53) – المصدر نفسه، ص 292، ونحن نتساءل ما بال الأمير لم يجتهد في ضرب الرجل حتى يموت هو الآخر؟
(54) – المصدر نفسه، ص 292.

الاتصال والاتحاد ونظرية العقول
في فلسفة ابن باجة

إن تسميتنا لفلسفة ابن باجة وابن طفيل بالفلسفة العرفانية أو الغنوصية على الرغم من أنها فلسفة مشائية تعتمد كثيرا على آراء أرسطو في النفس والعقل يبدو متناقضا. ولكن إذا أمعنا النظر خاصة في فلسفة ابن باجة وفي أهم رسائله، تدبير المتوحد، واتصال الانسان بالعقل الفعال، رسالة الوداع، ورسالة ابن طفيل حي بن يقظان، تبين لنا بوضوح تام أنهما يعتمدان في الوصول إلى الحقيقة والاتحاد والاتصال، على طريقتين:

الأولى: هي طريقة التأمل الفلسفي والنظر العقلي الذي يعتمد الاستدلال والاستنتاج.

الثانية: هي تلك التي تعتمد على الفطرة والموهبة الربانية وأساسها الكشف والذوق المباشر، وهي، فيما نرى، روح سارية من التدين صوفية إشراقية،، نجدها مبثوثة في رسائل الفلاسفة الأندلسيين، ولعل ذلك ما يؤدي بنا إلى تصحيح بعض الآراء القديمة «التي قررها مونك والتي تتهم ابن باجة بأنه وجه الفلسفة توجيها يتعارض مع نزعات الصوفية»(1). وهذا الذي نقوله عن فلاسفة الأندلس من أنهم جمعوا بين التأمل الفلسفي والنظر العقلي وبين

النزعة الصوفية، ينسحب على الفيلسوف اليوناني ممثل المدرسة الاسكندرية والأفلاطونية المحدثة وهو أفلوطين، يقول عبد العزيز الأهواني في صفة هذا الفيلسوف «والواقع أن وضع الحد الفاصل بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية التي هي مذهب أفلوطين يكاد يكون مستحيلا»(2).

أما الأمر الثاني الذي نريد أن نركز عليه فهو أن هذه الفلسفة المشائية العرفانية تتميز كلها بخصائص مشتركة جعلتها في النهاية تنحو نحو القول بفلسفة وحدة الوجود خاصة لدى ابن باجة وابن طفيل في أهم عمل من أعماله وهو حي بن يقظان، أما الخصائص المشتركة التي طبعت فلسفة الأندلسيين بميسم خاص فهي:

أولا: نظرية الاتصال والاتحاد التي هي أساس الدعوة إلى وحدة الوجود الفلسفية والصوفية بالإضافة إلى نظرية الفيض والصدور.

ثانيا: فلسفة التوحيد والعزلة بدءا من ابن مسرة مرورا بابن حزم في رسالة «مداواة النفوس»(3)، ثم في رسالة ابن باجة «تدبير المتوحد» لتتوج هذه الرسالة في النهاية في عمل رائع لابن طفيل هو «رسالة حي بن يقظان».

ثالثا: التوفيق بين الحقيقة والشريعة متجسدة في جميع أعمال الفلاسفة الأندلسيين ليفرد له ابن رشد رسالته الذائعة الصيت (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال)(4).

رابعا: النزعة الصوفية والقول بوحدة الوجود وستكون رسالة حي بن يقظان أفضل ما يمثل هذه النزعة.

وسنقتصر هنا في الحديث على نظرية الاتصال ونظرية العقول في فلسفة ابن باجة.

لقد كانت فلسفة الاتصال والاتحاد من أهم المعضلات التي واجهت الفلسفة الاسلامية والتصوف بوجه عام، والاشكالية التي تطرحها هذه الفلسفة هي كيف يمكن الاتصال والاتحاد بكائن أعلى مطلق منزه عن الاتصال بمخلوقاته، أو قل كيف يمكن الجمع بين نقيضين بين واجب الوجود وممكنات الوجود أو بين عالم زائل وكائن سرمدي أزلي، ويعتبر أفلوطين من الفلاسفة الأوائل الذين أشاروا إلى هذه المشكلة وحاول علاجها منطلقا من مبدأ التدرج عبر سلسلة من الممكنات تتفاوت شرفا بحسب قربها أو بعدها عن مصدرها الأصلي، وهو المطلق ونادرا ما يسميه الله، فإذا بلغ الإنسان درجة الاتصال والاتحاد نزع عنه حينئذ الجانب المادي المحسوس وبقي كأنه لا في مادة ولا في جسم، ويتلاشى شعوره ليغمره شعور بأنه كائن علوي الهي. وقد عاش أفلوطين التجربة نفسها ونقلها إلينا في التساعية الرابعة(5). ولكن مشكلة الاتصال هذه «.. لم تكن مثار اهتمام الفلاسفة فحسب بل هي غاية المتصوفة أيضا والتي تمثل الغاية القصوى والسعادة الحقيقية عندهم»(6).

ومن أهم الفلاسفة الأندلسيين الذين يمثلون هذه النظرية هو ابن باجة في رسالته اتصال العقل الفعال بالانسان، ونستنتج من ذلك أن نظرية الاتصال والاتحاد مرتبطتان أشد الارتباط بنظرية المعرفة ونظرية العقول لأن المعرفة تهدف في النهاية إلى معرفة المطلق والاتحاد به ولا يتم ذلك إلا من خلال

الوسائط التي هي العقول، ابتداء من العقل الهيولاني الذي هو عقل بالفعل بعد أن يغدو قادرا على ادراك الصور المعقولة ثم يتم الاتصال في النهاية بالعقل الفعال الذي هو عقل مفارق للعقل الإنساني الجزئي، وحينما يتم اتصال العقل الجزئي بالعقل المفارق يصبح الإنسان قادرا على إدراك الصور مجردة عن المادة فيتم له الكمال، وتكون له السعادة الأبدية، ويصبح العقل الهيولاني الذي كان مجرد قوة واستعداد، عقلا خالصا، يمكن أن يكون عاقلا وعقلا ومعقولا في الوقت نفسه، وطبيعة هذه التجربة قد اختلف فيها الأندلسيون خاصة بين ابن باجة وابن طفيل وسنتطرق إليها لاحقا:

وللمعرفة ثلاث مراتب كما يحددها ابن باجة في رسالة الاتصال:

المرتبة الجمهورية: وهي المرتبة التي هي في متناول عامة الناس وتبدأ بإمكانية إدراك المحسوسات الجزئية أو كما يقول ابن باجة يعلمون المعقول بواسطة الصور الهيولانية مع العلم أن هذه الكلمة الأخيرة لا تعني دائما المادة عند الفلاسفة وإنما يقصدون بها في كثير من الأحيان «قوة الاستعداد لقبول الصورة»(7).

المرتبة الثانية: هي مرتبة النظار وهي المرتبة التي يقف عندها ابن طفيل طويلا، وهؤلاء النظار الطبيعيون كما يسميهم ابن باجة ينظرون إلى المعقول أولا وإلى الموضوعات ثانيا أي أن لهم القدرة والاستعداد الكافي لإدراك المعقولات مباشرة ثم يرون موضوعاتها، ونظر هؤلاء نظر فلسفي تأملي بحت ويبدأ نزولا من تصور المطلق والمعقولات حتى يصلوا إلى أدنى مراتب الممكنات وهي المادة.

أما **المرتبة الثالثة**: فهي مرتبة السعداء وهي المرتبة التي تتلاشى فيها الحدود بين الفيلسوف والصوفي وبإمكان الإنسان أن يتحد بالمطلق والمعقولات دون أية حاجة إلى إدراك موضوعاتها بل يتحد معها مباشرة فتصبح هي هو وهو هي، ويغدو الواصل في انسجام تام واتحاد كامل مع موضوعه، ويمثل ابن باجة لهذه المراتب بأحوال من يوجد في مغارة أو خارجها يقول ابن باجة: «.. فحال الجمهور من المعقولات كشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل، ولم يبصروا قط ذلك الضوء فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجردا عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجردا من الألوان ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليس لهم في الايصار شبه إذ يصيرون هم الشيء»(8).

وفي وصف هذه الحال والاتصال بالعقل الفعال يضيف ابن باجة: «وأيضا فإن من حصلت له هذه الرتبة حصل في حال لا تضارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية ... وهي حال لا يمكن أن توصف بأكثر من هذا وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها»(9).

إلا أن ابن رشد ينتقد هذا التحليل لابن باجة فيرى أن ابن باجة حينما ذكر بأن كمال السعادة هي في الاتصال الذي ذكره، ليس بكمال طبيعي

«وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة .. وهي بالجملة موهبة الهية»(10). وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية وواضح أن كل واحد من هؤلاء الفلاسفة ينتقد الذي سبقه في وصف الحال التي وصل إليها ففي رسالة الاتصال ينتقد ابن باجة الغزالي في المنقذ ويصف حاله التي وصل إليها بأنها للقوة المخيلة وهي دون ما رآه هو ويأتي من بعد ذلك ابن طفيل فيرى أن ابن الصائغ وقع دون تلك الحال وربما لم يصل إليها لانقطاعه لخدمة السلطان وانشغاله بجمع المال، ثم يذكر تجربته هو، ويأتي ابن رشد في النهاية ليرى أن تلك الحال من الاتصال هي حال المتصوفة وأنه لا يمكن الوصول إليها عن طريق التأمل الفلسفي أو النظر العقلي وإنما هي موهبة ربانية لا يمنحها الله إلا لمن اصطفاه من عباده.

أما الرابط الذي يربط بين جميع أجزاء فلسفة ابن باجة في مختلف رسائله، وهو الذي يميزه بكل تأكيد عن بقية الفلاسفة، فإنه يكمن في هذا الكائن العلوي الإلهي الذي هو العقل الفعال ففي رسالة الوداع يؤكد ابن باجة على فضل العلم والمعرفة والتأمل الفلسفي الذي يوصل الإنسان إلى الاتصال بالعقل الفعال(11)، كما أن المتوحدين هم وحدهم القادرون على الاتصال بهذا العقل(12)، والإنسان على هذه الأرض مدفوع بالرغبة في البحث عن مراتب الكمال، وهي مراتب متعددة منها الكمال بالآلات، والكمال بالصحة، والكمال بالفضائل الشكلية أو الكمال بالصناعات فيستمد الإنسان عندئذ اسم انسان، أما الكمال الأخير فهو الكمال الذي به تكمل ذات

الإنسان ولم يحتج إلى سواه، ويصبح قادرا على ادراك صور المعقولات دون حاجة إلى ضرورة إدراك موادها وموضوعاتها، بيد أننا نشعر عند قراءة ابن باجة بحيرة وهي أنه لا يكاد يميز بين العقل الفعال والعقل المستفاد فكلاهما في مفهومه أزلي خالد وأن المستفاد هو غاية الإنسان في طريقه إلى الاتصال، ويصفه بأوصاف هي في الحقيقة للعقل الفعال يقول ابن باجة، «فأما العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن الهيولي، لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعية (أي النفس الطبيعية) ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ولا أثر التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة فهو أبدا واحد وعلى سنن واحد في لذة صرف وفرح وبهاء وسرور، وهو مقوم للأمور كلها، واللّه عنه راض أكمل مايكون الرضى)(13).

ولعل الذي أوقع ابن باجة في هذا الارتباك مرده إلى الخلط الذي وقع في مفهوم العقل المستفاد عند العرب هذا العقل الذي يرى جلسون (أنه مما أدخله المترجمون العرب على نص الاسكندر الذي قسم العقل تقسيما ثلاثيا فلما نقل إلى العربية ومنها إلى اللاتينية ازدوج العقل الفعال فأصبح عقلا مستفادا وفعالا»(14).

الأمر الثاني هو أن مفهوم العقل الفعال عند الاسكندر يؤدي إلى الاعتقاد الراسخ بأنه هو والله شيء واحد يقول (تيري) في ذلك «إن الاسكندر ولو أنه لم يصرح بأن العقل الفعال واحد وأنه هو واللّه شيء واحد إلا أنه ما دام قد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا أي خارج العقول الهيولانية المتعددة فالتفسير المقبول هو أن الفعال واحد وهو اللّه»(15).

وليس من السهل على فيلسوف مسلم كابن باجة الاعتراف ولو ضمنيا بأن العقل الفعال هو والله واحد واكتفى بوصفه بأنه خالد أزلي مفارق للمادة ولا يقبل التضاد.

وإذا تم الاتصال بالعقل الفعال فإن ذات المتصل تفنى فناء تاما ولا يبقى سوى العقل الفعال، كما أن العقل الهيولاني أو العقل بالقوة ليست له القدرة إطلاقا على ادراك العقل الفعال مباشرة بل عليه أن ينتقل من مرحلة الكمون والقوة إلى الانفعال، أي عليه لكي يتصل بالعقل الفعال أن يتحول إلى عقل مستفاد. يقول (هنري كوربان) في ذلك معتمدا على تفسير موسى النربوني للآية الكريمة التي كلم الله فيها موسى حينما خاطب الله قائلا: «رب أرني أنظر إليك». «... العقل الذي بالقوة عند الإنسان لا إمكانية لديه بالأصل على ادراك العقل الفعال، بل عليه أن يصبح عقلا بالفعل، عندها يصح القول: «سوف تراني» ولكن في هذا الاتصال ليس ثمت إلا العقل الفعال يدرك نفسه بنفسه متجزئا لفترة ما، في نفس بشرية، كما يتجزأ الضوء في جسم من الأجسام وهذا الاتصال يدل على اضمحلال العقل المنفعل تماما كما اضمحل جبل موسى»(16).

ولا بد ونحن نتكلم عن فلسفة الاتصال من التنبيه على الملاحظة التالية: وهي تمثيل عملية اتصال العقل الجزئي الإنساني بالعقل الفعال بالنور وقد مر معنا ذلك في النص الذي نقلناه عن ابن باجة في تصور حال المبصرين وتشبيهها بمن يدرك الأشياء في الظلمة أو في النور وتشبيه العقل الفعال بالنور له أكثر من دلالة لأن النور هو الذي يضفي على الأشياء وجودها ويظهر ألوانها إذ بدون النور لا يمكن أن تكون هناك ألوان مع أنها موجودة

بالقوة، ولكن النور هو الذي أخرجها من طي الكمون والضمور إلى الوجود، فالعقل الفعال إذا -بحسب المفهوم الإسلامي- نور يقذفه اللّه في قلب المؤمن حينما يتحرر هذا الأخير من قيود المادة، هذا النور كما أشار كوربان في النص السابق يتجزأ لفترة ما في أنفس متعددة إلا أن هذا التجزؤ لا ينقص من مقدار الضوء فيبقى واحدا، وهذا أشبه شيء بنور اللّه الذي هو نور السموات والأرض، ونعود هنا لنؤكد على أن فلسفة الفلاسفة الأندلسيين تقوم على مذهب الاشراق بمعنى أن النور هو المصدر الذي تستمد منه الموجودات وجودها، وبدون هذا النور تبقى الموجودات موجودات بالقوة. وهذه الرؤية هي التي بنى عليها الاسكندر الأفروديسي فلسفته في الاشراق وشبه عمل العقل الفعال بالضوء والبصر وهذا التشبيه نجده عند أرسطو وانتقل من بعده إلى فلاسفة العرب ومتصوفتهم كالسهروردي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وغيرهم: «.. وكما أن الضوء يجعل الألوان مبصرة بالفعل مع أنها لا تبصر إلا بالقوة، كذلك العقل الفعال(17) يجعل معقولات الصور، مع أنها ليست معقولة إلا بالقوة، معقولات بالفعل» كما يرى ذلك ابن باجة في رسالة الاتصال.

وقد لاحظ أرسطوقليس كما يقول أحمد فؤاد الأهواني «أن مذهب أرسطو يفضي إلى أن عقلنا لا يعقل إلا لأن المحسوسات معقولة بالقوة من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن أن تصبح هذه المعقولات بالقوة معقولات بالفعل إلا بواسطة العقل، فوجود العقل الفعال مطلوب بالضرورة لتجريد الصور المحسوسة من عناصرها، ثم تضعها في صورة عقلية محضة، لذلك يصبح وجود العقل الفعال وهو فعل خالص ضروريا لتفسير كيف يخرج العقل *الهيولاني* من القوة إلى الفعل»(18).

نخلص مما سبق إلى أن عملية الاتصال في فلسفة هؤلاء الفلاسفة هي شوق دائم للاتحاد بذلك الكائن الأزلي وسبيل هذا الاتصال والاتحاد هو الاشراق يقول ابن باجة «والإنسان في الأمور المعقولة أشد تشوقا لمعرفة أسبابها لأنه نظر أعلى وأرفع فإنه بطلب الأسباب يصل الإنسان إلى إيمان بالله عزوجل وملائكته وكتبه ورسله وبالحياة الآخرة»(19).

وهذه الفلسفة أو النزعة الصوفية نجدها عند الفيلسوف الفارابي إذ يرى أن تحقيق السعادة يتم عن طريق الإرادة ولكنه يتجاوز هذه المقولة التي تجعل من تحقيق الوحدة جهدا تأمليا ذاتيا خالصا ليؤكد من جهة أخرى على أن السعادة هي موهبة ربانية وهي تكون نتيجة «اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال حتى تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما وأبدا »(20).

ولا نشك في أن فكرة الاتصال هذه بتفريعاتها المتنوعة هي ما أضافه بالفعل ابن باجة إلى الفلسفة الأندلسية وقد كان لهذه الفكرة أثر كبير على الفلاسفة الأندلسيين والمتصوفة الذين أخذوا بوحدة الوجود فلسفة وطريقا روحيا سما بهم إلى أعلى درجات المعرفة. يقول بالنيثا: «وقد كانت هذه الفكرة فكرة اتحاد العقل الفعال بالإنسان هي الأساس الذي بنى عليه ابن طفيل رأيه الصوفي في وحدة الوجود وتناولها ابن رشد وسار بها إلى الأمام وستنتقل عن طريقه إلى الاسكولاستيين»(21).

الهوامش:

(1) - تاريخ الفكر الأندلسي، تأليف انخل بالنثيا، ص 338.
(2) - التساعية الرابعة، ص 51.
(3) - رسالة في مداواة النفوس، تأليف الإمام ابن حزم، تحقيق احسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت، 1981، ج1.
(4) - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تأليف الإمام ابن رشد، تقديم وتعليق د. أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي، طبعة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

ينظر أيضا المقال الجيد الذي كتبه الدكتور عبد الحميد خطاب حول الموضوع في مجلة دراسات فلسفية الصادرة عن جامعة الجزائر معهد الفلسفة، العدد الخامس، بتاريخ 1998.

(5) - رسائل اخوان الصفا، يقول أفلوطين: «إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني وصرت كأنني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي، خارجا عن جميع الأشياء، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا باهتا، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى (العلوي) الفاضل الشريف..» ج1، ص 138.
(6) - ابن باجة، تأليف كامل عويضة، الطبعة الأولى، بيروت 1993، ص 210.
(7) - تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد وأربع رسائل، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مصر، 1950، ص 33.
(8) - كتاب النفس، ص 114.
(9) - رسالة الوداع، تأليف ابن باجة نشرها وحققها آسين بالاثيوس في مجلة الأندلس، ط الأولى، سنة 1943، ص 38.
(10) - كتاب النفس، ص 59.
(11) - رسالة الوداع، ص 38-39.
(12) - تدبير المتوحد، تأليف ابن باجة، دار سراس للنشر، تونس، 1994، ص 13-14.
(13) - تاريخ الفكر الأندلسي، ص 340.
(14) - كتاب النفس، ص 3.
(15) - المصدر نفسه، ص 37.
(16) - تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، حسن قبيس، راجعه الامام موسى الصدر والأمير عارف تامر، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983، ص 366.
(17) - كتاب النفس، ص 36.
(18) - المصدر نفسه، ص 29.
(19) - مجلة المورد، ص 129.
(20) - النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، تأليف د. حسين مروة، دارالفارابي، الطبعة الثانية، بيروت 1979، ج2، ص 511.
(21) - تاريخ الفكر الأندلسي، ص 347.

اللغة الصوفية

الرؤية الصوفية:

هناك صعوبة كبيرة تواجه من يريد الكلام عن التصوف، وتلك الصعوبة تكمن في مدى تعقيد الرؤية الصوفية نفسها، لأنها ليست في متناول العامة من الناس، وليست من قبيل ما يمكن وصفه والتحدث عنه إلا عن طريق الإشارة والتلميح والرمز، وهنا يصدق المثل الياباني الذي يقول: «إن السبابة التي تشير بها إلى القمر ليست هي القمر». ويقول حكيم آخر: «أنا أشير بسبابتي إلى الشمس والسذج ينظرون إلى سبابتي».

وهذا يدل على أن الرؤية الصوفية ليست تجربة تتعلم عن طريق التكرار أو العادة وليست مما يمكن استدعاؤه وقت ما نشاء، ولذلك أحيط التصوف عموماً بغلالة من الإبهام، والغموض، وسوء التأويل، ولم يختلف الناس على مر العصور في عالمنا الإسلامي قدر ما اختلفوا في شأن المتصوفة فمنهم من يرى فيهم زنادقة مارقين عن الدين، ومنهم من يراهم مشعوذين لا هم لهم إلا استحداث المخاريق، والتحايل على الناس، وتكلف الزهادة والورع.

إن الرؤية الصوفية الحقيقية أشبه ما تكون بالقلعة الحصينة الخارج عن أسوارها لا يعرف ما بداخلها، ويكون ضحية للأفكار المسبقة، ويجنح خياله

إلى تصور ما يمكن أن تكون عليه حياة سكان تلك القلعة، وغالبًا ما تكون تصوراته مشوهة، مبتورة وناقصة، كما أن ساكنيها يضنون بأسرارهم عن أن تنتهك، لأن اللّه حباهم بقربه وأذاقهم من أفاويق معرفته، فهم سكارى من رحيق حبه، ويرون أن البوح بهذا العلم الذي خص اللّه به أصفياءه، جريرة من الجرائر، تتلف فيها الأرواح، وتسفك الدماء، وفي ذلك يروون للحسن بن علي وقيل الرضى:

ويا رب جوهـر علم لو أبُوح بـه   لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنا

ولا استحل رجال مسلمون دمي   يرون أقـبح ما يـأتونه حسـنا

وفي المعنى نفسه يقول ابن عربي:

«أعلم، وفقك اللّه، أن علم هذه المشاهدة القدسية التي أودعتها هذه الرسالة فريدة. وفيها من العلوم التي يجب سترها ولا يجوز كشفها إلا لأربابها:

جئتماني لتعلما سرَّ سعدي   تجداني بسر سعدي شحيحًا

فهذه الأسرار أجرى اللّه العادة عند أهل هذه الطريق ألا يهبها إلا للأمناء:

ومستخبر عن سر ليلى رددته   بعمياء من ليلى بغير يقين

يقولون: خبرنا فأنت أمينهـــا   وما أنا إن أخبرتهم بأمين»

إن تعقيد هذه الرؤية، أو صعوبة التعبير عنها بعبارة أدق، تنبع من أن سالكها يعتمد الذوق، والمشاهدة، والاستبطان الذاتي، والغوص في أعماق

النفس يستجلى خباياها، ويراقب نزواتها وطيشها، كالفرس الجموح الذي يأبى الانقياد، وهذه المعرفة الذوقية لا يمكن الاستدلال عليها بالنظر العقلي والمنطقي، وإنما هي معرفة حدسية مباشرة تتلاشى معها حدود الزمان والمكان، وتضمحل ذات الإنسان حتى تفنى فناء مطلقًا في المحبوب، فهي فانية فيه باقية به.

إن الوصول إلى المشاهدة أو التحقيق، لا بد أن يتم عن طريق تجاوز الذات والأنا، بكل ما تحمله الأنا من مشاعر بشرية، من شأنها أن تجعل بين المتصوف وغايته غلالة كثيفة من الآثار الإنسانية، كطلب الدنيا، والمال والجاه، ولا بد لسالك هذا الطريق من التجرد من المعلوم، وقد يلجأ إلى عملية هدم حقيقية يخوضها بعنف، داخل فكره وموروثه، فيشعر بوحدة ورعب قاتل، وكأن الأرض سحبت من تحت أقدامه، فيغدو كالمعلق بين السماء والأرض، لا مكان ولا زمان، ويخرج كيوم ولدته أمه عاريًا فقيرًا لا ملجأ منه إلا إليه، يقول أبو الحسن الشاذلي في التحرر من المعلوم، وقد أزمع على زيارة شيخه عبد السلام بن مشيش على رأس جبل: «اغتسلت في عين بأسفل ذلك الجبل (الاغتسال هنا رمز للتحرر والتخلص من أدران النفس والجسد) وخرجت عن علمي وعملي وطلعت إليه فقيرًا».

إن هدف المتصوف المسلم الأسمى، هو التخلق بأخلاق الله، والقرب منه حتى يصبح حسب الحديث القدسي، عينه التي يرى بها ولسانه الذي ينطق به وأذنه التي يسمع بها، أو فيما معناه، وإلى جانب هذا الهدف الأسمى، ولا شك، في نظر المتصوف، فإن هناك هدفًا آخر يكاد يجمع عليه

جميع متصوفة العالم وهو (رؤية العالم كما هو على حقيقته) وقد يبدو هذا الكلام غريباً بالنسبة إلى من يرون في التصوف هوساً ومرضاً أو دروشة، يعج ذهن أصحابه بالخرافات والمثاليات والأساطير، أو يرون أن إدراك حقائق هذا العالم لا تتم إلا عن طريق الثقة المطلقة في العقل وتخريجاته، والفكر وتحليلاته، وينسون في خضم الانتصارات المذهلة التي حققها العقل البشري، أن هناك حقائق في هذا الكون لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الذوق، والمعرفة الحدسية، ولا أقصد هنا الجانب اللاهوتي الميتافيزيقي وإنما حقائق كونية علمية وفيزيائية بحتة لم يستطع كبار العلماء والفيزيائيين الوصول إليها إلا عن طريق الحدس والمعرفة المباشرة، بعد أن أعيتهم التجارب والبحث المنطقي، والاستدلال العقلي.

إن الوصول إلى إدراك العالم كما هو على حقيقته، يتطلب شجاعة في مراجعة الفكر، والتحرر، ولو إلى حين من المعلوم، حتى يصل المتصوف إلى درجة يصبح فيها الصمت ثورة، ويغدو الكلام لا معنى له في مواجهة عنف التجربة، وتزول تلك السدف الحالكة التي نسجها البشر بينهم وبين هذا العالم المحيط بهم، من خلال الأفكار المسبقة، والايديولوجيات المعقدة، التي يصبح فيها الإنسان ضحية لعالم صنعه هو بأفكاره، ومخاوفه، وإحباطاته وجشعه وأنانيته.

ولذلك يسعى المتصوف جاهداً إلى أن يتجاوز هذه الظواهر، ليغوص في عمق الأشياء، وأول ما يجب التحرر منه، وعصيانه هو النفس بكل ما تحمله من بعد بسيكولوجي واجتماعي وتاريخي، يقول ابن عباد في شرحه للحكم:

«إن أصل جميع المعاصي الرضا عن النفس، ومن لم يرض عن نفسه، لم يستحسن حالها، ولم يسكن إليها، ومن كان بهذا الوصف، كان متيقظاً متنبهًا للطوارق، والعوارض، وبالتيقظ والتنبه، يتمكن من تفقد خواطره ومراعاتها وعند ذلك تخمد نيران الشهوة».

إن أبسط رؤية، مهما كانت سطحية، إلى هذا العالم، بكل ما فيه من عنف، وحروب، وأوبئة فتاكة، تسبب الإنسان في ايجادها، وفقر، واخلال اقتصادي وتلوث، يخرج صاحبها (أي الرؤية) بقناعة: وهي أن الإنسان أخطأ طريقه وهو يسير في طريق الدمار الذاتي الشامل، أو الانتحار الجماعي، وقناعتي الشخصية التي تزداد رسوخاً كل يوم، هي أن الأزمة التي يمر بها الإنسان المعاصر، ليست أزمة اقتصادية، أو ثقافية، أو أزمة هوية، وإنما هي: أزمة إدراك لهذا العالم من حولنا، ولا بد لنا من إعادة النظر، والقيام بثورة حقيقية، لا عن طريق الحروب والعنف، مهما كان شكله، أو إقناع الآخرين بصدق نوايانا، وإنما الثورة الحقيقية التي ينبغي أن نقوم بها، هي ثورة يقوم بها كل واحد منا داخل نفسه، وأفكاره، وهنا تصبح الرؤية الصوفية والسلوك الصوفي أمرًا لا محيص عنه، للخروج من المأزق الذي وضع الإنسان نفسه فيه، ويغدو السلوك الصوفي موقفًا مسؤولاً من الناس والحياة، لأنه فيها، وخارج عنها، وهو بين الناس وبعيد عنهم، لأن المتصوف الحقيقي كما يقول أبو الحسن الشاذلي: «ليس بالرهبانية وأكل الشعير والنخالة ولا بلبس المرقعات، وإنما هو بالصبر واليقين في الهداية».

وسيتحرر الإنسان حينئذ من العبودية، مهما اختلفت مظاهرها، تلك العبودية التي فهمها المتصوفة على حقيقتها يقول الإمام الجنيد: «إنك لن

تكون له على الحقيقة عبداً وشيء مما دونه لك مسترق وإنك لن تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته بقية فإذا كنت له وحده عبداً كنت مما دونه حراً».

إن الرؤية الجديدة التي ينبغي على الإنسان أن يتسلح بها، هي رؤية تتمحور حول وعي الإنسان بمدى الترابط الأساسي لجميع ظواهر الحياة الفيزيائية البيولوجية والبسيكولوجية والثقافية، فالكون كله مثلما يرى متصوفة وحدة الوجود، إنسان كبير شديد التماسك، والترابط، وأن أي اختلال في أي عضو من أعضائه إنما سيؤدي به إلى اختلال كلي ومن ثم إلى الانهيار.

إن هذه المقدمة البسيطة التي سقتها، قصدت من ورائها أن أبين إلى أي مدى يصعب التعبير عن هذه الرؤية، ومن ثم جاءت لغة المتصوفة موازية ومعبرة عن تعقيد هذه الرؤية، وتصبح اللغة لدى المتصوف مخاضاً عسيراً، يتجاوز بها حدود التواصل، إلى التعبير عن غير المألوف، واللامحدود، والمطلق، وهو يسعى إلى تفجيرها، والخروج بها عن المواضعات الاجتماعية، لتصبح لغة وجودية تحمل في حروفها ومعانيها أسرار الكون والخليقة، ومن خلال هذه النظرة إلى اللغة يصبح العالم كله نوعاً من الكتابة، أو اللغة أو مصحفاً كبيراً على حد تعبير ابن عربي نفسه إلى جانب المصحف الصغير الذي هو القرآن الكريم، إن الكون كله كتاب، ولكن لا يُحسن قراءتَه إلا من أحسن تأويله، فهو الدال على عظمة خالقه، وهو اسم من أسمائه، وتصبح الحروف كلها كائنات حية، تعبر عن جلال اللّه، منها العابد والشاكر والمسبح، وهي ترمز في مجموعها إلى سر الخلقية الأول،

وتصبح الكلمة هي الوجود ذاته، بل إن هذا العالم لم يخرج من وجوده العيني الثابت في علم الله الأزلي إلى الوجود الفعلي إلا بواسطة كلمة «كن» كما أن مقادير الأشياء وما ستؤول إليه مكتوبة أزلاً في لوح محفوظ.

ومن هنا جاءت قداسة اللغة، في رأي من يعتقدون ذلك، لأنها تضفي على المعدوم وجوداً، وتفضح الأسرار، وتبوح بالمكنون، بل إن الإنسان الكامل في نظر ابن عربي ليس إلا الكلمة نفسها، ولولاه ما خلق هذا العالم.

إن الصوفي على يقين من أن لغة التواصل، والمواضعات الاجتماعية، لا تفي بغرضه، ولو أنه استطاع أن يوصل ما اعتلج في فكره عن طريق الصمت لا استغنى عن اللغة. ونحس بهذا الشعور والقلق، وهذه الحيرة من قصر وسيلة الإفهام وانعدام الفهم، في هذه الصرخة المشجية لابن عربي. «إنا لله على هؤلاء العصاة ما أجهلهم بشرف الكلمات، وأنا الذي استوى وسقط وطلع وهبط، وارتفع ونزل، ياليت شعري هل فهمت العقول إشاراتي، هل سمعت الآذان عباراتي، هل عرف ما وراء هذه الحروف، هل علم ما حوته هذه الظروف، واهًا لسر مكتوم ودعاء مختوم».

والصرخة نفسها يطلقها أبو حيان التوحيدي في الإشارات الإلهية: «ما أغرب هذه الإشارة، وما ألخص هذه العبارة، ولكن أين الذين يدرون ويحضرون فيسمعون؟ بل أين الذين يسمعون فيعقلون؟ بل أين الذين يعقلون ويحصلون ما يعقلون؟ فكم كلمة عقلت ولكنها من ذلك شردت، فطالت عليها الحسرة والندامة ..».

إن اللغة لدى المتصوف، لم تعد شكلاً يحمل مضموناً، أو وعاء يحمل محتواه، بل إن الشكل يصبح هو المضمون، والمضمون يصبح هو الشكل،

وتصبح الكتابة واللغة عند المتصوفة هاجساً يعبر المتصوف من خلاله عن توتره وقلقه، ويريد من خلال هذه اللغة أن ينفذ إلى ما وراء المألوف والمعتاد، إنه ينطلق من الحياة ولكن ليس للعودة إليها، وإنما للاندفاع نحو المطلق والدائم والمدهش، إن اللغة والكتابة تصبح في حد ذاتها تجربة لا تعبيراً عن تجربة، يقول الباحث الأستاذ منصف عبد الحق: «إن ممارسة الكتابة عند المتصوفة تعني أولاً تساؤلاً عن لغتها الذاتية قبل أن تتساءل عن موضوعات تلك اللغة ومجالات توزعها وهذا يعني أنها تضع إمكانياتها الخاصة موضع التساؤل».

ثم يضيف: «إن الكتابة الصوفية حاولت خلق تباعد مع اللغة الاجتماعية (لغة التواصل) والبحث عن لغة جديدة تنفلت من المعيار الاجتماعي».

مستويات اللغة:

لا شك أن مفهوم الفيلسوف والبلاغي والمتكلم (في علم الكلام) وموقفهم من اللغة يختلف عن مفهوم الصوفي لها، لأن اللغة عند الصوفي تكتسي أبعاداً انطولوجية وجودية وهي ليست مجرد وسيلة للتعبير عن فكر أو شعور، وإنما هي موقف في حد ذاته، لأنها تعبر عن نوع معين من المعرفة وليس ثمت مجال آخر يمكن أن تظهر من خلاله هذه المعرفة اللدنية.

وإذا كانت لغة التواصل والتواطؤ الاجتماعي عاجزة، بطبيعتها الوظيفية المرتبطة بالحاجة، والمصلحة، عن أن تنقل هذا النوع من المعرفة، فإن هناك مستوى آخر للغة الإيحائية الإشارية، وهي قادرة بطبيعتها على حمل

ما لا تستطيع العبارة حمله، لأنها اختزال للزمن، والمسافة، وبما أن هذه اللغة لا تنتقل عبر مواد فإنها تخضع ولا شك للتأويل من طرف المتلقي الذي يؤول هذه اللغة وينقلها عبر مضامين يمكن أن يستوعبها الناس، والوحي الإلهي مثلما يرى المتصوفة هو النموذج الأمثل لهذه اللغة الإيحائية الإشارية، وقد تكون هذه اللغة حركة إيمائية، وقد تكون صوتية، بحيث تفسح المجال للتأويل، ومن ثم يصبح التأويل مرتبطًا أشد الارتباط بهذا النوع من اللغة، بل إنه يغدو وسيلة للمعرفة والوصول إلى الحقيقة، ومن هنا كان التأويل حكرًا على الخاصة من الأولياء والعلماء لأنهم أقدر على الاستنباط. والاستنباط نفسه لا يتأتى من الفهم المباشر ولا عن طريق الفكر التحليلي وإنما يأتي عن طريق المعايشة الروحية المستمرة لأي القرآن فيصبح الاستنباط بهذا المفهوم قبساً من نور يقذف في قلب العبد، وإذا كان القرآن يحض على التفكر والتلاوة، فلأنهما طريقتان تفضيان إلى الاستنباط والتأويل وإذا كانت لغة القرآن لا تبوح بمضامينها إلا عن طريق التأويل والاستنباط، ويكتسي القرآن بذلك بعداً وجودياً، فإن الكون يصبح هو الآخر موضوعًا للتأويل وهو المصحف الكبير الذي تلاه، كما يقول ابن عربي «الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول عندنا، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لا تنتهي». وإذا كان ابن عربي قد أشار في هذا النص إلى أن القرآن تلاوة قول فإنما يريد بذلك أن يميز بين ما يمكن أن يكون كلامًا وما يمكن أن يكون قولاً، فالقرآن قول نقل إلينا في عبارة والقول المنقول في عبارة محدث، أما الكلام الذي هو إيماء وإشارة فإنه قديم وبذلك يتجنب ابن عربي

من خلال هذا التفريق بين الكلام والقول الخوض في مسألة خلق القرآن، وقد تأثر في ذلك بأستاذه ابن مسرة الجبلي الذي يرى في خواص الحروف أن القرآن كلام قديم وقول محدث «.. لأن الكلام، يقول ابن مسرة، تسبقه الإرادة والتدبير والعلم، وبالقول يظهر جميع ذلك، والأمور كلها في الغيب مكتوبة محكمة مرتبة وبالكلمة أظهرها».

ومن المعلوم أن لغة الإشارة الإيمائية التي هي علاقة خاصة بين اللّه ورسله، لا يمكن أن تكون في مواد خلافًا للقول الذي ظهر وبرز في مواد، والمقصود بالمواد هي الحروف، ومن هنا اكتسبت الحروف هي الأخرى شرفًا وبعداً وجوديًا عميقًا، ويغدو من الصعب، من خلال هذا المنظور أن نفرق بين اللفظ ومعناه لأن شرف العبارة وشرف الحرف يتبعه شرف المعنى يقول ابن مسرة: زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادئ السور أنها أصل لجميع الأشياء ومنها أظهر اللّه علمه وأن منها الأنبياء، وقد قال سهل التستري: «إن الحروف هي الهباء وهي أصل الأشياء في أول خلقها ومنها تألب الأمر وظهر الملك، وكل حرف منها آية من آياته وصفة من صفاته فمن أحاط بمعرفتها فقد اطلع على معنى من النبوة».

كما أن للحروف إشارات ومدلولات وبعداً وجوديًا، فالألف كناية عن أول شيء أظهره اللّه تعالى، وهي إرادة اللّه المطلقة في خلقه فهي أس الأشياء وأولها وآخرها وعلتها وسببها ولذلك قال البعض: الألف مثال التكوين، ومخرج العدل، والقضاء الأول ... وكانت دالة على وحدانية اللّه .. والهاء إشارة إلى الأزلية، والميم مشيئة اللّه، وهكذا بالنسبة إلى جميع الحروف.

أما المستوى الآخر فهو لغة الرمز أو الوجود أو لغة العالم كما يسميها ابن عربي.

إن الوجود بما حوى ليس فضاء فارغًا وإنما هو جملة من الرموز والدلالات تحمل في طياتها كنه هذا الوجود وحقيقته، وأسرار الألوهية، وتكتسي الأشياء في هذا الوجود عند المتصوف بعداً يتجاوز الشكل الظاهري لها، ومن ثم تصبح تلك الأشياء فاعلة عن طريق الرمز بحيث تحضه وتدفعه عن طريق الاندماج التام بين الشاهد والمشهود، إلى الفناء التام في الأشياء فيصبح الصوفي (ذاتا لا ترى عين ما ترى) على حد تعبير ابن سبعين، وهنا يلتقي الفنان بالصوفي في رؤيتهما للأشياء عن طريق لغة الرمز لأن الرمز فضاء مفتوح لا يتقيد بقيود الدلالة المألوفة للغة وكان الفنان الصيني حسبما يذكر (الان وات) في كتابه (Le Zen) قبل أن يرسم لوحة فنية يقضي أياماً وربما شهوراً قابعاً أمام منظره الطبيعي الذي يريد أن يرسمه حتى تتلاشى المسافة بينه وبين الموضوع الذي يرسم فيصبح هو الشجرة أو المنظر ذاته، فينقل حينئذ هذا الإحساس العميق في لحظة من لحظات النشوة العظمى في غياب الذات، بعد أن يصبح الشاهد هو عين المشهود، وفي تلك اللحظة من غياب الذات يتساوى الصمت والنطق أمام الجلال والبهاء، قال النفري: «وأوقفني في النطق والصمت تارة وتارة، وقال لي: ما وقف فيه ناطق ولا صامت فمن نطق وصمت فهو من أهل معرفتي التي عنها نطق وصمت، وقال لي: بين النطق والصمت برزخ فيه قبر العقل وفيه قبور الأشياء».

فالمتصوف كما يقول (Karl Vossler): يصمت بدلاً من أن يتكلم وبإصغائه إلى الأشياء يدرك انسجام وجودها الذي لا يوصف ويتعلم منها لغة جديدة ذات مغزى عميق.

إن اللغة مهما كانت مرونتها ومستواها تبقى عاجزة أمام ثورة الصمت التي تحيل الوجود إلى كلام أبدي غير منطوق وليس المقصود من الصمت هو الصمت عن الكلام المنطوق وإنما هو صمت الفكر، ذلك الصمت المبدع الذي يقبر فيه العقل كما يقول النفري، وتحل معه السكينة، ويعيش المتصوف لحظة الخلود الأبدية التي تتلاشى معها كينونة الزمن.

إن اللغة الصوفية هي لغة الوجود المطلق الكوني، وهذا الوجود الكوني يفصح عن نفسه عن طريق الرمز والإشارة، يقول عاطف جودت في كتابه الرمز الشعري: «وتغدو الكلمة في سياق هذه اللغة جوهر التكوين والمبدأ الأول الفعال والبدء الأزلي القديم وليست الكلمة الإلهية «كن» في لغة الوحي سوى رمز لأسماء كينونة الأشياء على ما هي عليه».

فالرمز عند الصوفي يتعدد بتعدد الأشياء حتى لا يكاد يوجد شيء من الأشياء إلا ويحمل رمزاً معيناً، فالأنثى رمز، والخمر رمز، والساقي رمز، والدرة البيضاء رمز، ليصبح العالم كله رمزاً، ونجد أن الصوفية قد استمدوا رموزهم واستعاراتهم الأولى من القرآن الكريم، كرمز النور والنار، والطائر الذي يرمز إلى البعث أو خلود النفس، وماء السماء، والشجرة التي تمثل مآل الإنسان ومصيره، وتوسع المتصوفة في استخدام الرمز حتى أصبح ميزة أساسية من مميزات لغتهم.

نشأة اللغة الصوفية:

يمكن الكلام عن ثلاث مراحل مرت بها اللغة الصوفية:

المرحلة الأولى: كانت فيها اللغة الصوفية بسيطة بساطة تجربة الصوفي نفسه تلك التجربة التي كان يساعده القرآن على تبلورها من خلال التلاوة، فالتجربة الصوفية وليدة التفكر في القرآن والإكثار من تلاوته واستعادة بعض ألفاظه كالمحبة والقرب والشوق، وهنا يمكن القول إن التصوف نشأ نشأة إسلامية خالصة من خلال تدبر معاني القرآن وألفاظه، فهناك من الآيات ما يعكس تجربة صوفية عميقة كقوله تعالى: «وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». وقد أحصى «لوي ماسينيون» عدداً كبيراً من المصطلحات الصوفية التي استمدها الصوفية من القرآن ومن هذه المصطلحات نذكر: ذكر، سؤر، قلب، تجل، استماع، استقامة، استواء، اصطناع، صدق، إخلاص، رياء، رضا، خلق، علم، نفس مطمئنة، سكينة، توبة، دعوة، يقين، اللّه نور، حق. كما مكّن القرآن الكريم من خلال الاشتقاق اللغوي للاصطلاحات الواردة في القرآن، المتصوفة من توليد كلمات مثل: خلة، توكل، طمس، صورة، لدنّي (من لدنا).

كما استمد المتصوفة من القرآن الألفاظ المتشابهة أو المتقابلة (Antithétique)، كالظاهر والباطن والطول والعرض، والقبض والبسط، والمحو والإثبات، والصبر والشكر والفناء والبقاء، وهذه المصطلحات لا تبوح بمحتواها إلا بعد التلاوة المتكررة ليتم استنباط مدلولها فيما بعد.

وهذا الذي ذكرناه يدل دلالة قاطعة على أن نشأة التصوف في شكله البدائي إنما نشأ نشأة إسلامية خالصة. وفي ذلك دفع لمن يحاول التشكيك في أصالة نشأة التصوف الإسلامي، قبل أن يختلط المسلمون الأوائل بغيرهم من الأمم المجاورة.

المرحلة الثانية: أما التطور الثاني للغة الصوفية فتمثلها التجربة الصوفية عند الحلاج وابن عطاء، وفي هذه المرحلة تبلغ التجربة الصوفية أشدها، ويصبح لها كيانها الخاص ولغتها الخاصة بما فيها من عبارات وإشارات ورموز، وفي هذه المرحلة (أصبحت التجربة خلاقة تأتي بمعطيات جديدة لم تكن في القرآن وتساعد الصوفي على النظر إلى كل شيء نظرة تأويلية أصيلة) كما أسلفنا. وفي ذلك يقول أحد الباحثين المعاصرين، نويا اليسوعي: «إن التجربة خلقت بين الصوفي والقرآن صلة جديدة هي الاستنباط، أي أن التجربة الروحية تلقي على النص أضواء جديدة فتصبح طريقة خاصة لفهم معانيه واستنباطها أي جرها إلى الوجود من أعماق ليست إلا أعماق التجربة التي عاشها الصوفي».

المرحلة الثالثة: وفي هذه المرحلة تبلغ الرؤية الصوفية أقصاها وتبدأ مع منتصف القرن الرابع ويمثلها أحسن تمثيل النفري، وينتقل الصوفي من التفكر في القرآن إلى مخاطبة الله، أو ليخاطبه الله كجليس له، وذلك من خلال كتابه المواقف ويمتزج في هذه اللغة الرمز بالإشارة ويكسوها

الغموض والإبهام وتصبح لغة مستغلقة حتى على ذهن الخواص، لأن الصوفي وصل من خلالها إلى مرحلة ما لا ينقال، قال النفري: (الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني؟) وهذا نموذج من لغة النفري التي وصلت فيه التجربة الصوفية إلى أقصى حدٍّ يمكن النطق عما لا ينقال والصمت عما ينقال على حد تعبيره هو نفسه:

(وأوقفني في العلوم كلها وقال لي: إطلع: فرأيت العلوم تأكل بعضها بعضا، ورأيت الآكل كيف يأكل المأكول ثم رأيت المأكول كيف يعود فيأكل الآكل.

وقال لي: العلوم كلها آكلة مأكولة.

وقال لي: لا تبن بيتك في العلوم، أين تبني، إن بنيت في الظاهر، هدمه الباطن، وإن بنيت في الباطن هدمه الظاهر، وإن دخلت العلوم، فادخلها عابراً، إنما هي طريق من طرقاتك، فلا تقف فيه فيأتيك الذين بنوا فيه فيغروك بمنازلهم التي بنوها فيه، فترى نوري الذي استعملتهم به طالعًا على منازلهم، فتقيم في منازلهم، أنسا بنوري الذي طلع عليها، فلا تقف إلا علي ولا تقم إلا مقامك مني، فإن شئت أن أطلع عليك نوري أطلعت، وإن شئت أن أرسلك إلى نوري أرسلت ...).

إن مصدر التعقيد الأساسي في لغة المتصوفة هو عمق التجربة نفسها، لأن هذه التجربة تقوم أساسًا على قطع العلائق واليأس مما في أيدي الخلائق كما يقولون، لأن جسر التواصل والتواضع الذي هو اللغة المؤسسة لم يعد قادراً على تأدية وظيفته، ولذلك يسعى المتصوف إلى مد جسور بديلة

يتمكن خلالها من إقحام المتلقي في تجربته أو على الأقل في جزء من تجربته، ولا تسعفه في ذلك إلا الإشارة والرمز والإبهام.

ومن هنا جاء فهم الناس الخاطئ لمقاصد الصوفية، ولم يختلفوا في شيء قدر ما اختلفوا حول المتصوفة، فمنهم من يتهم بالزندقة والمروق، ومنهم من يتهم بالدعوة إلى سقوط التكليف، فاضطهدوا من قبل الفقهاء أصحاب الظاهر، والحكام في كل زمان ومكان، واتخذ الصراع بعداً دينياً وثقافياً ظهر في خلاف حاد بين الظاهر والباطن أو بين الحقيقة والشريعة. وهو صراع يدرك المطلع أنه في غالب الأحيان مفتعل القصد منه ضرب المتصوفة، وقد نادى كبار المتصوفة على مر العصور بأن لا حقيقة بدون شريعة، ولا باطن ممن لا ظاهر له، وقد نادى بهذا المبدأ حتى أولئك الذين كانوا يوغلون في القول بالوحدة المطلقة كالإمام ابن سبعين، فالمطلع على رسائله يجد فيها حرصه الدائم على توصية تلامذته بضرورة الجمع بين الحقيقة والشريعة.

إلا أن المتصوفة عموماً كانوا يلجؤون إلى الإبهام والغموض إتقاء سطوة العامة أولاً ثم أنهم كانوا يرون أن هذه العلوم اللدنية هي ما يجب صونه والضن به على غير أهله، ومنع العامة من الخوض فيه، وكان هذا التعقيد على مستوى الألفاظ أولاً ثم على مستوى المعاني، أما الكلمات والألفاظ فلأن الصوفي استحدث مدلولات جديدة لاصطلاحات كانت شائعة ومتداولة بين الفقهاء والنحاة والفلاسفة وهذه العلاقة بين الدال ومدلوله قد لا يمكن تحديدها في كثير من الأحيان إلا من خلال الدراسة العميقة لنفسية المتصوف ومعرفة مقاصده.

ومما يزيد الأمر صعوبة أننا قد لا نبالغ إذا قلنا أنه أصبح لكل متصوف لغته وأسلوبه الخاص ومن ثم تجربته المتفردة، وعالمه الخاص، وهذا التفرد يزداد عمقًا إذا كان الأمر يتعلق بالكلام عن الأحوال، والترقي إلى معارج الأسماء والصفات، والإستبطان الذاتي العميق في خبايا النفس الإنسانية وتعاريجها.

وإذا كان اختلاف المتصوفة في وضع حد للمقامات ليس كبيراً فإن الخلاف في تحديد مفهوم الأحوال والواردات واللوامع، والبوارق، والقبض والبسط، والفناء والبقاء، والجمع والتفرقة، كان عميقًا إلى حد كبير حتى كاد هذا الخلاف يخلق لكل متصوف رؤيته الخاصة به، وهنا ينبغي أن نشير إلى نقطة تعد في نظرنا غاية في الأهمية وهي الفرق بين معايشة الرؤية الصوفية وبين الكلام عن طبيعة هذه الرؤية، فالرؤية الصوفية عالمية ليست خاصة بملة دون ملة أو بأمة دون أخرى، فهي عامل مشترك بين المسلم والهندي والمسيحي واليهودي إلا أن الكلام عن هذه الرؤية يختلف باختلاف النحلة واللغة ويسعى المتصوف حينئذ أن يخضع تلك الرؤية التي رآها أو عايشها إلى أبعاد ثقافته ودينه.

فالمسلم يلف تلك الرؤية بنظرة تقديسية، ويراها نفحة من النفحات الإلهية بينما يراها الهندي انسلاخاً عن الذات واتحاداً بالمطلق أو حلولاً للمطلق في ذاته.

أما التعقيد الثاني فإنه ناجم عن غموض في المعنى، ولا غرابة في ذلك لأن المتصوف كان في كل عصر ذا ثقافة عالية ولم يوجد علم من العلوم إلا وكان له فيه سهم، فالمتصوفة فلاسفة كبار ومن خلال تصوفهم وفلسفتهم أضافوا بعداً إنسانياً عميقاِ للإسلام وعملوا على نشره حتى أصبح العالم الغربي الآن لا يكاد يعرف الإسلام إلا من خلال ابن عربي والحلاج وجلال الدين الرومي وغيرهم.

وانعكست هذه المعارف بجلاء على أساليبهم فجاءت من هنا غامضة مبهمة هي الأخرى، هذا فضلاً عن سعي المتصوف إلى تكديس معارفه الفلسفية والفقهية والكلامية في إبداعه تكديساً يخلو من ذلك المنهج العقلاني الدقيق الذي حصر الفيلسوف نفسه فيه، قال الكعبي لبعض الصوفية وهو يشير إلى الجنيد وسعة علمه وغموض معانيه (رأيت لكم ببغداد شيخاً يقال له الجنيد ما رأت عيني مثله كان الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة لدقة كلامه والشعراء لفصاحته والمتكلمون لمعانيه وكلامه ناء عن فهمهم) ويمكن أن نختم هذا المقال بنص للمتصوف الكبير الجنيد يصف فيه عروج ذاته وفنائه في الحق وللحق وبالحق، يظهر فيه الغموض والإشارات الخفية كأحسن ما يكون الظهور:

(أعلم أن أول عبادة الله عزوجل معرفته، وأصل معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، فبه استدل عليه وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له، ومن التوحيد له وقع

التصديق له، ومن التصديق له وقع التحقيق له، ومن التحقيق له جرت المعرفة به، ومن المعرفة به جرت الاستجابة له فيما دعا إليه ومن الاستجابة له وقع الترقي إليه، ومن الترقي إليه وقع الاتصال به، ومن الاتصال به وقع البيان له ومن البيان له وقع عليه الحيرة ومن الحيرة ذهب عنه البيان، ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، وبتفقد وجوده صفا وجوده وبصفائه غيب عن صفاته ومن غيبته حضر كليته وعن حضور كليته فقد كليته. فكان موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن ولم يكن حيث كان، ثم كان بعدما لم يكن حيث كان كان، فهو هو بعدما لم يكن هو، فهو موجود موجود بعدما كان موجودا مفقوداً لأنه خرج عن سكرة الغلبة إلى بيان الصحو وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها ووضعها مواضعها لاستدراك صفاته ببقاء آثاره والاقتداء بفعله بعد بلوغه غاية حاله منه).

الشيخ أحمد العلاوي عارفا ومتصوفا

حينما زودتني جمعية الشيخ العلاوي بمجموعة من مؤلفات الشيخ ورسائله، وأخذت أتصفحها وأقيد بعض ملاحظاتي عليها، انتابني شعور من الذهول أمام هذه المادة الغزيرة، وهذا الغوص في باطن الأشياء، واستكناه طريق القوم –بدأً من المعرفة بوجود الإنسان نفسه إلى المجاهدة وتصفية النفس من أدران العلائق، إلى الذكر بالاسم المفرد، فالوصول إلى نهاية المعرفة والاستغراق الكلي والفناء في المذكور، كل ذلك بأسلوب فياض سلس يذكرني بأسلوب اللّمع، وقوت القلوب والرسالة، والفتوحات، والمواقف، واستغرقني الإعجاب بما عليه هذا الشيخ العصامي من معرفة غزيرة، وإلمام بعلم القوم، وموهبة لدنية لا تتأتى إلا بمجاهدة النفس وإخلاص في المحبة، تتوج بهذا الفتح الرباني الذي كلت دونه الأبصار ووجمت القلوب. وتفاقم إعجابي بمناقب هذا الشيخ، وشخصيته الفذة المتجسدة في معاملته لأصدقائه ومناوئيه، ودفاعه الرصين عن حياض التصوف بالكلمة الطيبة والحجة الدامغة لا يعوزه دليل من الكتاب أو السنة، ولا من الفطرة التي فطر اللّه الناس عليها، وهممت بتتبع بعض الملامح المحددة من شخصية الشيخ معتمدا على المقارنة بين ذكريات الدكتور(1) (كاري) ومذكرات الشيخ نفسه وسرده لجوانب من جوانب حياته، وكانت المقارنة مغرية، إذ تعكس صورة

الطبيب المستشرق عن الشيخ رؤية مخالفة لما عهده الرجل المسلم، ولا أدل على اختلاف تلك الرؤية من جنوح المستشرق إلى مقارنة الشيخ بالمسيح في كل مرة يتكلم فيها عن زهده وبركاته، وبالرهبان المسيحيين، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يقارن بعض تعاليم الشيخ المؤسسة على الكتاب والسنة، بالإنجيل، ويرى في بعض آراء الشيخ -إن لم تخنه الذاكرة- ما يشبه الإعتقاد بسقوط التكليف، وهذا ما تنفيه جميع مؤلفات الشيخ، وسنتطرق إلى ذلك في حين كلامنا على موقف الشيخ من التصوف وضرورة ربطه بين الحقيقة والشريعة.

وكانت أول صورة مرت بخاطري وأنا أقرأ مؤلفات الشيخ، هي تلك الصورة التي نقلها بعض الرواة عن الحلاج بعدما صلب وقد قطعت يداه ورجلاه وتقدم منه أحد مريديه يسأله: ما التصوف أيها الشيخ؟ فرد الحلاج تحت حشرجة الموت: «أهونه ما ترى يا بني» إنها كلها تقشعر لها الأبدان والقلوب، لأن التصوف في أساسه قطع العلائق وتضحية بكل ما يملك الإنسان من عزيز ونفيس إلى ما هو أعز وأنفس، إنه طريق شاق بدايته ترويض ومجاهدة واستقامة وإخلاص، ونهايته معرفة وفناء عما سوى اللّه من الممكنات.

ومرت بخاطري أيضا جحافل من أئمة التصوف الذين اضطهدوا وابتلوا في أموالهم، وأنفسهم، وذويهم، واتهموا بالزندقة، والإلحاد وهم المقربون العارفون بحق اللّه وعباده المجاهدون بالدعوة إلى مجاهدة النفس إن ركن غيرهم إلى الملذات ومحبة الدنيا والرياسة التي هي أصل كل بلاء في

مجتمعاتنا، وابتلي الشيخ في حياته بما ابتلي به المتصوفة الصالحون، وتصدى لذلك مدافعا عن التصوف وأهله والإسلام والمسلمين، ولا نبالغ إذا قلنا إن حياته كلها كانت جهادا ضد النفس ودفاعا عن حقيقة التصوف والرد على مناوئيه، ومؤلفاته كلها خير دليل على تلك الهمة العالية والثبات على الموقف لا يخشى في الحق لومة لائم.

وقد رأيت منهجيا أن أقسم مقالتي هذه إلى الأقسام التالية:

1 - نسب الطريقة.

2 - في معنى التصوف وغايته.

3 - علاقة الشيخ بالمريد.

4 - الشريعة والطريقة والحقيقة.

5 - الذكر والفناء ونهاية المعرفة.

أولا: نسب الطريقة:

مما يدل على أنّ التصوف ليس دخيلا على الإسلام، وأنه نشأ كما يرى الكثير من الباحثين، عن طريق تدبر آيات القرآن الكريم ومعانيه، والالتزام بالذكر الوارد في الكتاب والسنة، هو انتساب جميع الطرق في تسلسلها صعودا إلى شيخ من شيوخ الطريقة حتى الوصول إلى النبي (ص) إلى جبريل إلى رب العالمين، وفي هذا الانتساب تأكيد على عودة الفرع إلى أصله

والجزء إلى كله في سفر شاق زاده التقوى والإخلاص وثمرته معرفة اللّه والغيبة عما سواه.

ومن ثم فإن نسب هذه الطريقة يمتد ليصل إلى الحسن بن علي بن أبي طالب إلى سيد المرسلين(2)، ومن أكابر المشايخ الذين تنتسب إليهم الطريقة الشيخ محمد البوزيدي وهو الذي لقبه الشيخ العلاوي «مبدأ الطريق ومنتهاه»، ومن كبار أقطاب الطريقة من الشيوخ الأوائل، الشيخ أبو يعزى، والشيخ العربي بن أحمد الدرقاوي، والشيخ علي الجمل، وعبد الرحمن المجذوب، وأحمد زروق، وعلي بن وفاء، والشيخ أبو العباس المرسي، والشيخ أبو الحسن الشاذلي، وعبد السلام من مشيش، وغيرهم، ومن الملاحظ أنّ الأقطاب الذين تنتسب إليهم هذه الطريقة هم من المغاربة ومن أصول أندلسية كما أنهم من أكابر العلماء والفقهاء(3).

ولعل ما يميز هذه الطرق الأندلسية المغربية هو الزهد في الكرامات إذ تعد هذه الأخيرة عائقا في الوصول إلى التحقيق.

كما أن المظهر الخارجي للمتصوف من لباس وهيأة لا يعتد به إذا كان المتصوف مخلصا في طريقه إلى اللّه، من ذلك ما يحكى عن أبي الحسن الشاذلي حينما انتقده أحد المشايخ لأنه كان حسن المظهر والمخبر فقال له أبو الحسن: اعرف اللّه وكن كيف شئت، وقال في موطن آخر: «ليس التصوف بأكل النخالة والشعير وإنما هو في معرفة اللّه والإخلاص في محبته». كما تتميز هذه الطريقة بتمسكها بالكتاب والسنة، وبالجمع بين الحقيقة والشريعة في جميع الأحوال، ولكن الهداية الربانية قد تصل

بالإنسان مباشرة إلى المنابع فلا يجعل عليه منة لأستاذ أو شيخ، ويكون أخذه مباشرة عن رسول اللّه يقول أبو العباس المرسي وهو تلميذ أبي الحسن الشاذلي «طريقتنا هذه لا تنتسب للمشارقة ولا للمغاربة بل واحد عن واحد إلى الحسن بن علي .. وهذه هداية، وقد يجذب اللّه العبد إليه فلا يجعل عليه منة لأستاذ، وقد يجمع شمله برسول اللّه فيكون آخذا عنه وكفى بهذا منة ... وإذا أراد اللّه أن يتفضل على عبد يغنيه عن الأستاذ».

ثانيا: في معنى التصوف وغايته(4):

لعله ليس من السهل علينا الخروج كما يقول الفقهاء بتعريف جامع مانع يشمل حقيقة التصوف، وكل التعاريف الواردة عن المتصوفة الكبار هي عبارة عن وصف حالة شعورية من حالات النفس أو التحقق بمقام من المقامات والتمكن فيه حتى يصير ذلك المقام معبرا عندهم على حقيقة التصوف كقول أبي مدين مثلا وهو يعني التصوف «... حقيقة الفقر ألا تشاهد سواه» وهي حالة من الفناء، والاستغراق، تفنى فيها حظوظ النفس والممكنات ولا يبقى إلا الذي ليس كمثله شيء.

ومن أهم التعاريف التي قرأتها للتصوف هي قول أبي يزيد حينما سئل عن حقيقة التصوف فقال: هو الجلوس مع اللّه بلا علاقة، أو قول الشبلي: الجلوس مع اللّه بلا هم، أو قول متصوف آخر: التصوف هو الدخول في كل سلوك سني والخروج من كل وصف دني، إلا أن جميع تلك التعاريف تتفق على أن التصوف هو طريق قبل أن يكون تحقيقا، وسلوك ومقامات قبل أن

يكون أحوالا، ويقوم أساسا على محاسبة النفس وتتبع خواطرها عن طريق الذكر، والاتصاف بدوام المراقبة لله سبحانه وتعالى.

ويرى الشيخ العلاوي أن التصوف هو تطهير القلب والنفس، وهو زبدة الدين والغاية القصوى من سنن الموحدين وكفى التصوف فضلا أنه عبارة عن السير في مقامات الإحسان، أما المتصوفة عنده فهو لا يذكرهم إلا على أنهم أهل الله «... بذلوا جهدهم في طاعته، وأسسوا مجدهم على تقوى من الله، حتى عرفوا بين الخصوص والعموم بأنهم أهل الله وخاصته من خلقه».

كما يأخذ التصوف عند القوم معنى التجريد، ومعناه إخلاص المحبة لله واطراح الدنيا والتحقق بأوصاف العبودية، حتى لا تبقى مع المتصوف بقية ... وكان التجريد مقررا بصفة رئيسية في الطريقة الدرقاوية والشاذلية التي يعتبر أئمتها من أقطاب الطريقة العلاوية، يقول الشيخ الدرقاوي في معنى التجريد: «إنه عبارة عن التحقق بأوصاف العبودية والقيام بوظائف الربوبية، والعبودية كلها فقر وفاقة، وذل واضطرار، غير أن كمال الربوبية بقدر ذلك فكلما تحققت بوصفك أمدك الحق بأوصافه وعلى قدر التخلي يكون التجلي».

ومن هنا نستنتج أن التصوف والتجريد أو الفقر مدرسة سلوكية أساسها تربية النفس، والتحلي بالأخلاق الكريمة والحضور مع الله، والشدة على النفس بالمحاسبة والمراقبة الدقيقة لخواطر النفس الأمارة التي يقول عنها المتصوفة أنها، أي تلك الخواطر، «أخفى من دبيب النمل على الحجر الأملس في الليلة الظلماء».

أما مكانة هذا العلم عند الشيخ العلاوي فهي لا تضاهيها مكانة فهو أشرف العلوم جميعا لتعلقه بشرف المعلوم الذي هو الله، ومن ثم ترى الناس

يختلفون في سائر العلوم سوى هذا العلم. يقول الشيخ: «.. إن علم التصوف هو أفضل العلوم وأزكى الفهوم، وشرفه بشرف المعلوم، وقدره بقدر متعلقه وهو متعلق بذات القيوم، وهذا العلم مأخوذ عن العيان، والعلوم الأخرى مأخوذة من دليل وبرهان .. لأنه شتان بين من يستدل به وبين من يستدل عليه».

ويرى بعض الأكابر كأبي الحسن الشاذلي أنه لا غنى للمسلم الحق عن التمسك بأهدابه، والسير على منوال أهله من الصديقين والعارفين. يقول أبو الحسن «من لم يتغلغل في علمنا هذا بات مصرا على الكبائر وهو لا يشعر ..»، ولكن ينبغي ألا نفهم من الكبائر ما يؤديه مفهومها شرعا، والمقصود بها عند القوم «شهود الغير»، ويقول الجنيد في الحض على التصوف، أو على الأقل التصديق به: «التصديق بعلمنا هذا ولاية».

ويجب التذكير بأنّ هؤلاء القوم قد وصلوا إلى درجة من الحضور والمراقبة لله حتى أصبحوا يعدون مجرد الغفلة عن الله في الذكر خيانة، ولذلك نراهم يقولون: «إن توبة العامة من الذنب وتوبة الخاصة من الغفلة».

وعموما فإن التصوف عند الشيخ مستمد من القرآن وسنة الرسول وأخلاق سلف الأمة الصالح.

وهو يستعين على شرح مذهبه وبيان طريقته والدفاع عن التصوف والمتصوفة مما ورد في أقوال كبار الأئمة، وهو مما يجب تحصيله على كل مكلف، وأنه في نظره عبارة عن «... تدرج المكلف بمقامات الإحسان والترقي في معارج خصاله، ولا شيء هناك زائد في الدين عن مقام الإسلام والإيمان والإحسان ...».

وعلى هذا يمكن القول إن التصوف في نظر الشيخ قسمان، قسم سلوكي أخلاقي تهذيبي، وهو ما يكون لإرادة المريد فيه نصيب وهذا النوع نجده مبثوثا في المؤلفات التي تتكلم عن المقامات، والمجاهدات، والعبادات، وقسم آخر، مرجع أربابه فيه إلى المكاشفات والأنواق، وما يقع لهم من التجليات، ووصف لحالات من الشهود، قد تقصر اللغة في كثير من الأحيان دون التعبير عنها.

ثالثا: علاقة الشيخ بالمريد:

خصص الشيخ إشارات عديدة في كتابيه «أعذب المناهل» و«المنح القدوسية» إلى تحديد طبيعة العلاقة التي يجب أن تربط بين المريد والشيخ، وذلك أن الطريق محفوف بالمخاطر والمزالق، وقد يذهب المريد إلى غير رجعة، فيختل أو يعود إلى ما كان عليه، وكأنه لم يفعل شيئا، فدورالشيخ يكمن في الأخذ بيده لاستكناه عوالم التصوف، مقامات وأحوالا، ويتعهده بالرعاية، وقد تكلم هو نفسه عن طبيعة العلاقة التي كانت تربطه بشيخه «البوزيدي»، وقد عمل هذا الأخير على حض الشيخ العلاوي للتمسك في بداية طريقه، بمجاهدة النفس، لأنها أعدى عدو للإنسان يحمله بين جنبيه، وينطلق الشيخ من الفكرة السائدة في التصوف حول ضرورة الشيخ للمريد ، وهي قولهم «من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه».

ومن أهم شروط نجاح تلك العلاقة بين الشيخ والمريد هي ألا تكون للمريد مع الشيخ إرادة، ويكون معه كالميت بين يدي غساله كما يقولون، وفي ذلك

تربية وتحضير لسلب الإرادة مع الله التي هي مقام عال ينبغي الوصول إليه، يقول الشيخ: «ثم أعلم أن المريد إذا حصلت له إرادة مع شيخه فهو مردود من حينه، وإذا حصلت له بعد انتهائه فيكون عاصيا لربه، هذا مع شيخه، وأما إذا حصلت له إرادة مع الحق عزوجل بحيث أراد أن يريد مع المريد الحقيقي فيكون كالمرتد في طريقه»، وعن ضرورة صحبة الشيخ يقول: «لا بد للمريد أن يصحب شيخا فصحبة الشيخ في الوصول إلى الله شرط يلزم من عدمه العدم ..».

ولكن الذي نلاحظه على الشيخ العلاوي، هو أن اختيار الشيخ عنده لا بد أن يخضع لشروط، بمعنى أن المريد لا بد أن يتحرى ويدقق. فما أكثر المشايخ المدعين الذين لم تنفحهم رياح المعرفة، يقول الشيخ العلاوي: «إلا أن شرط الشيخ أن يكون عارفا بالمسالك أي بالطريق الموصلة لله عزوجل لا مجرد الاسم، ومن ثم فإن الشيخ في نظر الأستاذ العلاوي هو من يرفع الحجاب عن المريد وتكون له معرفة بأمراض المريدين.

قال الشيخ أبو مدين: «الشيخ من شهدت له ذاتك بالتقويم وسرك بالتعظيم، الشيخ من هذبك بأخلاقه وأدبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه، الشيخ من جمعك في حضوره، وحفظك في مغيبه ..».

ويسترسل الشيخ في الكَلام عن أدب الشيخ مع المريد، فهو بالنسبة إليه كالطبيب الذي يداوي علله وعلى المريد أن يستفرغ كل أنواع الآداب مع شيخه بهمة عالية، ونشاط لا يعرف الكلل أو الملل، يقول الشيخ: «ومن المذمومات وجود التراخي في طلب الله (جد صدقا تجد مرشدا) ومن طلب

اللّه لم يطلب محالا، فلو اضطر المريد اضطرار الظمآن إلى الماء لوجد الحق أقرب إليه من نفسه».

رابعا: الشريعة والطريقة والحقيقة:

لعله من الأنسب أن نتكلم على الشريعة والطريقة والحقيقة، بدل ردها إلى ثنائية الشريعة والحقيقة، كما يرى ذلك بعض المتصوفة والفلاسفة، وذلك تماشيا مع مذهب الشيخ في رؤيته لمبادئ الإسلام التي تقوم على ثلاثة: إسلام، إيمان، إحسان، والإحسان هو التصوف سلوكا وتحقيقا، وذلك انطلاقا من الحديث النبوي الشريف، حينما سئل الرسول عن الإحسان فقال: «أن تعبد اللّه كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك»، وقبل أن نتطرق إلى موقف الشيخ وسائر الأئمة من ضرورة الجمع بين الشريعة والحقيقة، نحدد مفاهيم هذه المصطلحات باختصار، فالشريعة كما هو معروف: هي خطاب اللّه الموجه إلى الناس عن طريق الرسل بواسطة الوحي وهي في مجملها تتضمن الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات.

أما الطريقة فهي: سلوك طريق القوم وما يفرضه ذلك من مجاهدة وتطهير للنفس، ومحاسبة، ومراقبة، وأذكار، وترق عبر المقامات حتى الوصول إلى معرفة اللّه.

أما الحقيقة، فهي كما يرى ذلك كبار المتصوفة الوصول إلى الاعتقاد بأن نسبة الأفعال كلها حسيها ومعنويها إلى اللّه، في أي صورة من صور الخلق، وهذا ما يسمى بتوحيد الأفعال، ويلخص في مقولة عامة هي: أنه لا فاعل في

الحقيقة إلا الله، وهذا ما يجمع عليه تقريبا كل المتصوفة مهما اختلفت اعتقاداتهم، وطرقهم، يقول النابلسي: «إن توحيد الأفعال هذا، هو باب الحقيقة، وباب الدخول إلى الحضرة الإلهية، وبعده توحيد الصفات، وبعده توحيد الأسماء، وبعده توحيد الذات، وكله يحتاج إلى المراقبة حتى يصير ذوقا وكشفا».

وإذا كان الله هو خالق أفعال العباد، ولا فاعل في الحقيقة إلاّ هو، فإن أفعالهم متعلقة بهم على جهة الاكتساب، ومن ثم كان الأمر والنهي، ومعلوم أن علماء الأمة اتفقوا على أن للشريعة أو للقرآن ظاهرا وباطنا، فأما الظاهر، فهو أحاكم العبادات، وأما الباطن، فهو علم القلوب، وقد يعتبر بعض المتصوفة أن الحقيقة هي الأصل والشريعة فرع لها، وأن الأعمال الظاهرة لا فائدة منها إذا لم تقرن بمحاسبة دقيقة للنفس، وأخلاق فاضلة كالصلاة، التي تنهى عن الفحشاء والمنكر.

ويؤكد الشيخ العلاوي على أنه لا يمكن أن تقوم حقيقة بدون شريعة، وأن أي شروع في سلوك الطريق، لا بد أن يسبقه تفقه في الدين، وتطبيق لأحكام الشرع، يقول في ذلك نقلا عن أبي إسحاق الشاطبي: «إن الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة، مجمعون على تعظيم الشريعة، مقيمون على متابعة السنة غير مخلين بشيء من آدابها، أبعد الناس عن البدع وأهلها».

ولعلنا لا نستطيع حصر النصوص التي يوردها الفقهاء والعلماء للتدليل على أن هناك تكاملا وتجانسا بين هذه الأركان، وأن سقوط أحدها سيؤدي حتما إلى اختلال مذهب صاحبها، من ذلك مثلا قولهم: من تحقق ولم يتشرّع

فقد تزندق، ومن تشرّع ولم يتحقق، فقد تفسّق، ومن جمع بينهما فقد تحقّق، ويؤكد الشيخ البوزيدي، أن الحقيقة عبارة عن جسد والشريعة روحها، ولا يمكن أن يكون الجسد بغير أعضاء، وقد أكد الشيخ العلاوي هذا المبدأ الأساسي، فكان يحض مريديه على التمسك بآداب الشرع عملا بقول أبي مدين شعيب: «من ضيع الفرائض فقد ضيع نفسه».

خامسا: الذكر والفناء ونهاية المعرفة عند السالك:

إن الذكر كالغذاء لتنمية الروح، وهو ثمرة المجاهدة والمواظبة، والطريق لوصول المريد إلى كشف حجاب الحس والتجلي بعد التخلي(5).

وقد أجمع المتصوفة على أن الذكر هو عمود الطريق، لا تستقيم إلا به، وهم متفقون في المبدأ مختلفون في الطريقة التي يتم بها هذا الذكر، والهدف الأساسي من ذلك كله، هو إلغاء الأنا والذات، وسبر أغوار النفس، عن طريق إلغاء الفكر التحليلي الذي لا يمكن أن يوصل المتصوف إلى معانقة الوجود المطلق.

والشرط الأساسي الذي ينبغي أن يصاحب الذكر هو مداومة الحضور، أي حضور الله المستمر في قلب الذاكر.

ويفضل الشيخ العلاوي الذكر بالاسم المفرد، وقد أفرد لذلك كتابا خاصا يدافع فيه عن مشروعية الذكر بالاسم المفرد، وينصح المريد بالمداومة عليه، حتى يتعلق أثر الاسم المذكور بالنفس، والشيخ متأثر في ذلك بالإمام الغزالي

الذي يبين كيفية الذكر بالاسم المفرد بقوله(6): «... ينبغي أن يكون حظ العبد منه ... التأله (أي الاسم المفرد) ونعني به أن يكون مستغرق القلب والهمة بالله تعالى، لا يرى غيره ولا يلتفت لسواه». كما ينقل عن الغزالي في مشكاة الأنوار:

«... ما دمت ملوثا بما سوى الله فلا بد لك من نفي لا إله، وإذا غبت عن الكل في مشاهدة صاحب الكل، استرحت من نفي لا إله، ووصلت إلى الإثبات «... قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون»، ثم يضيف: متى تتخلص من ذكر ما لم يكن، وتشتغل بذكر من لم يزل: فتقول الله فتستريح مما سواه ..».

وإذا حصل للمريد الفناء والاستغراق في هذا الاسم المفرد(7)، يخرج به عن نفسه وعن دائرة حسه، «ولم يبق له إلا الاسم ممتزجا بدمه ولحمه، فإذا قام به، وإذا تكلم فيه»، ثم بعد ذلك يغيب هذا الاسم ويتلاشى رسمه، وشكله، ليحل في قلب الذاكر المسمى، ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن، يقول الشيخ: «لأن الاسم عند القوم هو عين المسمى، ولهذا لما حصل الاستغراق لهذا القائل في الاسم حتى غابت أوصافه في أوصاف ربه واضمحلت مساويه في محامد ربه».

وحينئذ يصل المريد إلى حالة من السكر أمام الحضرة الإلهية، ويخشى على المريد التلف، إذا لم ترسخ قدمه في البقاء أمام هول المشاهدة، فيغلب عليه الشقاء لعدم تمكنه من المقام، فيكون رهينة القبض بعد البسط، وقد يتلفظ بألفاظ يوحي ظاهرها بالخروج عن الملة، وهو ما يصطلح عليه في علوم

القوم، بالشطح، ويحمل الشيخ كلام هؤلاء المتصوفة الذين غابوا عن الحس، على القصد الجميل، ويجد لهم الأعذار، في غياب العقل والحس، لأنه بعد رجوع العقل يصبح العبد عبدا والرب ربًا، والخالق بائن عن المخلوقات ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، يقول الشيخ: «.. وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذ بها أهل الشرع، فالإنصاف في شأن القوم، اعتقاد أنهم على غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون، وصاحب الغيب غير مخاطب والمحبوب معذور فمن علم منهم فضله واقتداءه حمل كلامه على القصد الجميل ....».

ومما يدل على أن تصوف الشيخ هو تصوف سني على الرغم من أنه يتعاطف مع القائلين بوحدة الوجود، ويورد نصا طويلا للشيخ محمد عبده يدل على وحدة الوجود، أقول على الرغم من الإلمام باتجاهات التصوف ومدارسه إلا أنه يمنح مفهوما للفناء، يختلف عن كثير من المتصوفة، ويرى في الفناء ليس فناء وجود ما سوى الله في الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحسهم .. وحقيقة غيبة أحدهم عن سوى مشهوده، بل غيبته أيضا عن شهوده ونفسه، لأنه يغيب بمعبوده عن عباده وبمذكوره عن ذكره وبموجوده عن وجوده.

وهنا نصل إلى نهاية المعرفة التي هي المصدر والمنتهى، وهي الذات الإلهية، حقيقة الحقائق، ونهاية المطلوب، حيث يصل المحقق إلى غايته ويعود إلى أصله لأن المعرفة عندهم تذكر ورجوع بعد الضياع في عالم الغفلة، والأغيار، والكثرة، والتعدد، والوهم، لأن الموجودات وكل ما سوى الله وهم،

تصنعه عقولنا القاصرة عن إدراك الذات. وذلك أن العباد في منظورهم تلقوا عهدا بالمعرفة في قوله تعالى: (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة أنا كنا عن هذا غافلين) فهم قد اعترفوا بربوبية من خلقهم. «ولكن الغفلة، وعالم الكثرة، هما سبب نسيان العباد للمعرفة الأولى التي هي موضوع العهد بين اللّه وبين عباده، فالغفلة والكثرة حجاب وزوالهما يعيد الإنسان إلى فطرته الأولى التي تلقى بها عهد اللّه بالمعرفة ..».

وليسمح القارئ الكريم بتوضيح جانب مهم وقع حوله نقاش وهو طبيعة المعرفة وأنواعها واختلاف مفهومها بين الفلسفة والتصوف وعلم الكلام وذلك انطلاقا من طبيعة العلاقة بين الحق والخلق، أو بين الوجود لذاته وممكنات الوجود.

فأهل الظاهر من فقهاء ومحدثين، يرون أن اللّه مباين لمخلوقاته، وعلماء الكلام يرون أن اللّه لا مباين ولا متصل، أما الفلاسفة فهم يرون أنّ اللّه لا داخل العالم ولا خارجه، والمتصوفة عموما يرون: «إما أن اللّه متحد بمخلوقاته بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها، وليس هناك غيره جملة أو تفصيلا والمباينة، كما يرى ذلك ابن خلدون في مقدمته لها معنيان، الأولى المباينة في الحيز والجهة، ويقابله الاتصال، وهذه المباينة تشعر بالمكانية ونقع حينئذ في التجسيم والتشبيه، وأما المعنى الثاني للمباينة فهو المغايرة والمخالفة فيقال حينئذ: الباري مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته، ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط(8).

وهذه المباينة كما يرى ابن خلدون هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف، وعلماء الشرائع والمتكلمين ومتصوفة السنة.

ويرى الشيخ العلاوي أن وجود اللّه وجودا مطلقا وأنه هو نفس الذات، وهذا الوجود المطلق يتصف بالغنى التام عن سائر الموجود، بما في ذلك الصفات لأن الذات الإلهية قائمة بذاتها لا تفتقر لغيرها، وفي معرفة تلك الذات الغنى التام للعارف عن المعرفة لقول أبي مدين: «من لم تغنه معرفة اللّه فذلك هو الشقي»(9).

ويتدرج المريد للوصول إلى المعرفة القصوى عبر الأسماء والأفعال والصفات عن طريق توحيدها وهم في ذلك على درجات، فمنهم المبتدئون وهم الذين يرون لا فاعل إلا اللّه فيتحققون بمعنى الوحدانية في الأفعال، وهذا ما يسمونه بتوحيد الأفعال، ومنهم من يتحقق بالوحدانية في الصفات فيقع في روع المتصوف أن لا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا قادر ولا موجود ولا عالم إلا اللّه وهذا هو مقام القرب «الحديث القدسي»(10).

ومنهم الطبقة الثالثة وهم من تحققوا بحقائق الوحدانية في الذات فحجبوا عما سوى ذلك من المكونات. يقول الشيخ: «ومن عرف الذات لم ير سواها في سائر الذوات وما احتجبت الذات إلا بالذات، ولو فتشت ما في الوجود لن تجد زائدا على وحدانية الإله في الذات والصفات والأفعال ... لأن الأشياء من ذواتها العدم»(11).

الهوامش:

(1) - نكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، تأليف الدكتور مارسيل كاري، الطبعة الثالثة، مستغانم، 1987، ص 10-24.

(2) - الدرة البهية في أوراد وسند الطريقة العلاوية، جمعه الشيخ عدة بن تونس، الطبعة الرابعة، 1987، ص 27-28 وما يليها.

(3) - الروضة السنية في المآثر العلوية، تأليف الشيخ عدة بن تونس، الطبعة العلاوية، مستغانم، 1984، ص 43.

(4) - رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، تأليف الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، الطبعة الثالثة، مستغانم، 1986.

(5) - وقاية الذاكرين من غواية الغافلين، تأليف الشيخ عدة بن تونس، الطبعة الثالثة، المطبعة العلاوية بمستغانم، 1991، ص 10 وما يليها.

(6) - مجالس التذكير في تهذيب الروح وتربية الضمير، تأليف الشيخ عدة بن تونس، الطبعة الثانية، المطبعة العلاوية، 1995.

(7) - أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، تأليف الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، الطبعة الثانية، 1993، ص 78-79.

(8) - مقدمة ابن خلدون باب التصوف، تأليف عبد الرحمن بن خلدون.

(9) - المواد الغيثية الناشئة عن الحكم العطائية، تأليف أحمد بن مصطفى العلاوي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، مستغانم 1994، ص 23.

(10) - المصدر نفسه، ص 23.

(11) - المصدر نفسه، ص 21.

الطائفة البوعبدلية
من الذكر إلى الفناء

إن المهمة شاقة على من يريد استبيان طريقة الشيخ البوعبدلي(*) من خلال مخطوطاته ككتاب الرسائل لأهل المسائل، وكتاب رسالة الكراس في زوال الشك والالتباس وكتاب حياة النفوس، فضلا عن الجهد المبذول لتصويب تصحيف الناسخ الناتج عن الكتابة المستعجلة، وكأن الشيخ كان يكتب تارة بخط يده·فتكاد الأخطاء تنعدم ويصل الأسلوب إلى درجة عالية من التمكن والقوة، وتارة أخرى كأنه كان يملي على مريديه فيكثر التصحيف والتحريف، لأنه من غير المعقول أبدا أن تصدر مثل تلك الهنات عن الشيخ وذلك إذا استعرضنا سعة علمه وكثرة استشهاداته بالمتصوفة الكبار كابن عطاء الله السكندري وأبي الحسن الشاذلي، وابن عباد الرندي من المتأخرين، وبالجنيد وأبي سعيد الخراز وبشر الحافي والخواص وعدد كبير من الرعيل الأول من المتصوفة.

وكانت كتاباته تنبئ عن حفظ غزير لمقالات الصوفية وكلامهم في حضورهم وغيبتهم، في أحوالهم ومقاماتهم، وفي صحوهم وسكرهم، وهو في ذلك لا يختلف البتة عن القشيري أو السراج الطوسي في الإلمام بهذا العلم اللدني.

وما لفت انتباهي أن تصوف الشيخ «العبيد» تصوف سني لا غبار عليه نبراسه الكتاب والسنة، مبتعدا فيه عن تهويمات الفلاسفة وشطحات الصوفية، ويرد أصول طريقته إلى الطريقة الشاذلية، ويرتقى بها عبر الأقطاب حتى يصل بها إلى الإمام الحسن بن علي رضي اللّه عنه، وهو يوصي مريديه بالثبات على الطريقة الشاذلية فيذكر في الرسالة السابعة من كتاب الرسائل لأهل الفضائل فيقول: «وبعد إني أوصيك كل الوصية فعليك بالثبات في طريق الصوفية التي هي الطريقة الشاذلية، وإياك أن يقطعك عنها قاطع سواء أكان حسيا أو معنويا، وغاية الشريعة ونهاية الطريقة هو الدهش في كبرياء اللّه والهيبة لجلاله والأنس لجماله»(1) وكما هو معلوم فإن الطريقة الشاذلية هي الطريقة التي تأثرت بها معظم الطرق الصوفية في المغرب الإسلامي، وهي تقوم على دعائم ثلاث فيما أرى وهي:

1 – الذكر بالإمعان في ترديد الاسم الأعظم الموجب للفناء في المذكور كثمرة لهذا الذكر.

2 – الزهد في الكرامات التي تعدها الشاذلية حجابا يحجب القاصد عن اللّه وجاءت فكرة الزهد في الكرامة كرد فعل على سلوك بعض المتصوفة الذين رأوا في الكرامة غاية، لا حالا زائلة تحل بالعبد حينما يصل إلى درجة الفناء، عن كل ما سوى الله، ولا يبقى في الوجود إلا الواجب الوجود.

وفي ذلك يوصي الشيخ «عدة» مريديه فيقول: فإياكم والفترة الدائمة فإنها قاطعة فاقطعوها بالنهوض في الحين، وذكر رب العالمين كما هو مقرر معلوم

ولا تلتفتوا لشيء من الواردات حسيات أو معنويات مناما أو يقظات، فكل ذلك حجاب على الشهود ولذيذ المناجاة»(2).

3 – إن غاية المتصوف في الطريقة الشاذلية هي معرفة اللّه وليس بلبس المرقعات أو التسول أو الاقتيات من فضلات الناس في المزابل كما يفعل بعض متصوفة المشرق، بل إن غاية الغايات هي معرفة الله.

وعلى الرغم من أن الشيخ عبيد الله عدة بن غلام الله قد التزم بمقاصد هذه الطريقة من حيث سلوك طريق الكتاب والسنة، إلا أننا نجده في كثير من الأحيان يستخدم الأحاديث القدسية التي يركز عليها القائلون بوحدة الوجود، كحديث القرب، وكحديث «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني»، أو الحديث الذي يجعله محي الدين بن عربي محوراً أساسيا من محاور فلسفته في وحدة الوجود وهو الحديث الذي يقول: «كان اللّه ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان»(3).

كما أن الشيخ يقول بالحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل، إلى غير ذلك مما يدل على أن الشيخ كان مطلعًا على مذاهب القوم وفلسفتهم، ولكنه يعود دائما ليزيل كل التباس أو تهمة خفية قد توجه إليه فيؤكد أنه ممن يقولون بالحقيقة والشريعة سالكا في ذلك مسلك أستاذه أبي الحسن الذي يقول: «... الشريعة على يميني والحقيقة على يساري وأنا أغترف من بحرهما: بحر الشريعة وبحر الحقيقة»(4).

ويضيف الشيخ العبيد ناهجا منهج شيخه: «إذا بلغ الذاكر هذه المقامات، وصفا من جميع الكدرات صار روحانيا إنسانيا يعطي كل ذي

حق حقه .. يعطي الشريعة حقها من العبادات والأعمال الصالحات، ويعطي الحقيقة حقها كأنه منعزل عن كل ما في الوجود إلا اللّه، فلو كان في لظى كان كأنه في نعيم بهذا المقام العظيم فيرى منه به فيه جميع الأرواح الروحانية كأرواح الصالحين والأنبياء والمرسلين ..»(5).

وقد يتبادر إلى الذهن أن الشيخ العبيد لا يعتمد إلا على محفوظه من منثور ومنظوم وأنه لا حظ له من علم التصوف إلا التقليد وجانب النظر، إلا أن الحقيقة غيرُ ذلك لأن الشيخ لا يتكلم في معظم ما يقول إلا عن دراية ومعرفة وكشف وذوق فهو يرى أن المتكلم في مثل هذه الأمور بكلام غيره كمن يقاتل بسيف العارية فيقول: «... فلا تتكلم في الأمور الغيبية بكلام غيرك وأن تراه أصدق منك حالا، لأن المتكلم بكلام غيره كالمقاتل بسيف العارية، ولا علم له بما فيه من عيب فإذا ضرب به انكسر»(6). ويقول في موضع آخر: «ان الوصول إلى أعلى الرتب لم يحصل لنا بتدبر ولا تفكر كما قيل: تفكر ساعة أفضل من عبادة سبعين أو ثمانين سنة، وإنما حصل لنا ولأحبابنا بمنة الله وكرمه بالعزلة عن الخلق والصيام أياما، وذكر اللّه على الدوام»(7).

ولذلك فهو يشعر من أعماق نفسه بأنه مهيأ إلى تحمل رسالة عظيمة، وأن عليه دعوة الخلق لفتح باب القلب يقول الشيخ: «اعلم أن المتمكن من فتح القلب حق له أن يدعو الخلق إلى اللّه ويوصلهم لفتح القلب الذي فتح له، ولمقام القلب سمى العبيد طريقته هذه البوعبدلية»(8).

كما أن الشيخ وقعت منه تنبؤات وظهرت على يديه كرامات بحضرة الأمير عبد القادر حينما استدعاه ليكلفه بخطة القضاء، وعزم على الفرار من هذه المهمة التي كان ينفر الصلحاء والأولياء من القيام بها وتولاها هو على مضض بعد عزم الأمير عليه.

إنه من الصعب الإلمام في هذه المقالة بأبعاد الطريقة ورسم معالمها وذكر أتباعها، ولكن ما دمنا قد سطرنا الهدف من البداية وهو تعريف الناس بمذهب الشيخ وطريقته فقد رأيت أن أركز على محور أساسي تقوم عليه كتابات الشيخ ومن ثم الطريقة كلها، وأعني به الذكر الموجب للفناء، بالكلام على أنواعه، وفضائله، والفرق بينه وبين التفكر، وهل هو وسيلة أم غاية من منظور هذه الطريقة؟ وكيف يؤدي هذا الذكر في النهاية إلى فناء الذاكر في المذكور، وهي الغاية التي حط الرجال فيها رحالهم وكان إليها مآلهم.

لقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تتكلم على الذكر وتحض المؤمنين عليه كقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً»(9) وقوله تعالى: «والذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم».

كما وردت أحاديث للنبي (ص) تحض المؤمنين على الذكر وتفضله في بعض الأحيان حتى على الصدقة والجهاد كقوله (ص): «ألا أنبئكم بخير أعمالكم، وأزكاها عند مليككم، وأرفعها في درجاتكم وخير من إعطاء الذهب والورق، وأن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم» قالوا: «ماذاك يا رسول الله؟ قال: ذكر الله تعالى».

ومن هنا يمكن القول: إن الذكر نشأ كالتصوف في مجمله نشأة إسلامية خالصة من خلال تدبر معاني أي القرآن الكريم والاكثار من تلاوته وترديده،

ويرى الكثير من المستشرقين أن الذكر يشبه إلى حد بعيد «الجايا يوغا»، و«النومبوتو» البوذية أو «الكوان» أو صلوات المسيح. ونحن نقول إن الذكر قد يشبه هذه الطرق على اعتبار أن التجربة الصوفية تجربة عالمية ليست حكرًا على أمة دون أمة أو قوم دون آخرين، أو دين دون آخر، وهو الطريقة المثلى لتجاوز وعي الإنسان بذاته وتجاوز عملية التفكير التحليلي الذي يربط الإنسان بعالمه اليومي، ويجعل بينه وبين عالم الحقيقة حجابا من الإرث الاجتماعي والثقافي والرؤية التجزيئية والثنائية للعالم. إلا أن الفارق الكبير الذي يكمن بين تلك الطرق الهندية والبوذية أو القبالة اليهودية، وبين الذكر في الإسلام هو أن تلك الممارسات ليست إلا وسيلة أو طريقة تؤدي بصاحبها إلى الفناء في المذكور، ومن ثم فهي وسيلة يمكن لأي شخص أن يمارسها بغض النظر عن اعتقاده وقناعاته الدينية، وقد يكون غير مؤمن البتة كما في البوذية ويمكنه إذا واظب على تلك التقنيات أن يصل إلى الغاية المرجوة وهي «الصمادي» أو «النيرڤانا » أو «الساتوري» إلى غير ذلك.

بينما الذكر في الإسلام، عبادة، وصلاة في حد ذاتها وهو من هذا المنظور، لا يمكن اعتباره مجرد وسيلة تؤدي إلى غاية أساسية هي الفناء في الله، كما لا يمكن اعتباره غاية حتى لا يكون الذكر بديلا عن المذكور، وحينئذ يصبح الذكر حجابا عن الحق كما يرى ذلك الحلاج.

ويمكن أن نستشف أهمية الذكر في الإسلام ودوره في السمو الروحي للإنسان من خلال بعض التعريفات التي وردت بشأنه على لسان بعض المتصوفة الكبار كقول ذي النون المصري: «من ذكر الله تعالى ذكرا على الحقيقة (أي الذكر الكامل، وهو الاستغراق في المذكور) نسي في جنب

ذكره كل شيء، وحفظ الله تعالى عليه كل شيء، وكان له عوضا عن كل شيء»(10) أما محمد الواسطي فإنه يرى في الذكر خروجا عن الغفلة، والغفلة بمنظور المتصوفة هي ما نحن فيه من حب للدنيا وإقبال على ملذاتها واجتهاد في كسب الرياسة والجاه والمال والغفلة عن ذكر الله: «الذكر خروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف وشدة الحب»(11).

ولذلك قالوا: إن توبة العوام من الذنب وتوبة الخواص من الغفلة وقال آخر: من لم يذق وحشة الغفلة لم يجد طعم أنس الذكر.

وقد اختلف المتصوفة الأوائل في أيهما أفضل الذكر أم الفكر لأن الفكر قد ورد أيضا في القرآن الكريم في قوله تعالى: «الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا». وقد سئل أبو علي الدقاق وهو من كبار المتصوفة: هل الذكر أتم أم الفكر؟ فقال: «عندي أن الذكر أتم من الفكر لأن الحق سبحانه يوصف بالذكر ولا يوصف بالفكر، وما وصف به الحق سبحانه أتم مما اختص به الخلق».

إن الفكر هو عملية استبطان داخلية يقوم بها الفرد بداية من نفسه والمخلوقات، وجميع الممكنات، للوصول إلى المبدع الأول تأملا ونظرا وتبصراً واعتباراً، وهنا يكون العقل هو الرائد للمتفكر أو المتبصر، وهذه الطريقة هي أقرب ما تكون إلى طريقة الفلاسفة أي أن المتفكر يستدل على الله بمخلوقاته وهي الطريقة المؤدية إليه، بينما الذكر شيء آخر تماما. ومن هنا فإن عملية المفاضلة بين الذكر والفكر لا معنى لها في نظري إذ هما

طريقان مختلفان أو إن شئت قل متكاملان للوصول إلى اللّه، فالذكر رائده الإيمان المبدئي والقناعة الراسخة بخالق يجب الوصول إليه ومشاهدته والفناء فيه. وينبغي على الذاكر ألاّ يشغل نفسه بأي شيء دنيوي وشرطه إفراغ القلب ومراقبة الخواطر وعدم الانشغال حتى بقراءة القرآن أو الصلاة كما يرى ذلك الإمام الغزالي لأن قراءة القرآن تشغل ذهن الذاكر بتفسير معانيه، فالذكر من هذا المنطلق هو النسيان أي نسيان المعلوم والمجهول ولا يبقى في ذهن الذاكر سوى اللّه. فالذكر هو المفتاح إلى الطريق وهو تلاشي الوعي بالموجودات والغوص إلى أعماق اللاوعي أو ما وراء اللاوعي لتصبح ذات الذاكر وكأنها موجودة معدومة وينعدم الشعور الحسي بتلك الذات. يقول الحلاج: «إذا أراد اللّه أن يوالي عبداً من عباده فتح عليه باب الذكر، ثم فتح عليه باب القرب، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب، فيريه الفردانية بالمشاهدة، ثم أدخله دار الفردانية، ثم كشف عنه الكبرياء والجمال، فإذا وقع بصره على الجمال وبقي بلا هو فحينئذ صار العبد فانيا وبالحق باقيا، فوقع في حفظه سبحانه، وبرئ من دعاوي نفسه»(12).

كما أن الذكر حينما يستبد بقلب الذاكر وجوارحه يدفعه إلى مراقبة اللّه في حركاته وسكناته بحيث لا يغيب اللّه عن باله وفكره طرفة عين وفي هذه الحال يقول المحاسبي: «فالزم نفسك وقلبك دوام العلم فينظر إليك في حركتك وسكونك وقيامك وقعودك وذهابك ومجيئك، فإنك بعين اللّه عزوجل في جميع متقلبك وأنك في قبضته حيث كنت وأن عين اللّه على قلبك وهو ناظر

إلى سرك وعلانيتك، ودوام العلم هو «علم القلب بقرب الرب» وهو العلم الذي يؤدي إلى العظمة، وهو البحر الذي ليس له حد ولا نهاية»(13).

وإذا كانت فلسفة الفكر والتبصر، والاعتبار، قد شقت لنفسها طريقا وجد أسمى مظهر له في فلسفة وحدة الوجود التي نادى بها ابن عربي وابن سبعين والششتري وعبد الكريم الجبلي وغيرهم، فإن الذكر قد وجد التربة الخصبة لنموه في مختلف الطرق الصوفية المنتشرة في المشرق الإسلامي ومغربه ولم تشذ الطريقة البوعبدلية عن ذلك، بل إنها تقوم أساسا على مداومة الذكر فالذكر في هذه الطريقة لا وقت له «الذين يذكرون اللّه قياما وقعوداً وعلى جنوبهم» ويحض الشيخ العبيد مريديه على الذكر وألا يفتروا عنه طرفة عين «فاشتغل يا أخي بذكر مولاك في الرخاء والشدة، والعسر، واليسر، والبعد، والقرب، والقبض، والبسط، والذل، والعز، والغيبة، والحضور، والغفلة، واليقظة، والاقبال، والإدبار، والخلطة، والوحدة، والظلمة، والنور، والسفر، والحضر، هكذا ترى عجبا»(14).

ويقتفي الشيخ العبيد طريقة الغزالي وأبي الحسن الشاذلي في الذكر وكثرة التركيز على اسم اللّه الأعظم لأن هناك طرقا أخرى كتفضيل الذكر بشهادة لا إله إلا اللّه والبعض يفضلون ذكر كلمة «هو» أما هذه الطريقة فإنها تشدد على ذكر الاسم الأعظم بطريقة معينة يرسمها الشيخ ويحض مريديه على التمسك بها، لأنها الطريق الوحيد الذي يوصلهم إلى الفناء في المذكور بأيسر سبيل، وهو نفسه كما يذكر ذلك قد من اللّه عليه بالمشاهدة دون تفكر. يقول الشيخ: «فعليك بقول اللّه اللّه اللّه مع تشخيص حروفه

الخمسة كأنها مكتوبة، وتحضر قلبك وتثبته غاية، ومهما خرج القلب للخوض، رده لتشخيصها ولو ألف مرة أو أكثر من ذلك، حتى ينطبع الاسم في مرآة قلبك فيفنى في نظرك كل ما سوى الله، ويبقى الله فتكون في حضرته الاقدسية».

إن القصد من الذكر هو إماتة الفكر، ومراقبة خواطر النفس، والقلب، مهما كانت دقيقة إذ لا مجال لتجاوزها إلا بمراقبتها باليقظة والتنبه المستمر، ومواجهتها، دون محاولة الفرار منها، ويتحول الذكر حينئذ إلى مدرسة أخلاقية لا تهدف إلى الفناء في الله فقط، بل إلى تصفية النفس من أدرانها وشهواتها، وبكثرة الذكر يقول صاحب الطريقة: «تنخرق الحجب وتتمزق الأشياء، لأن الذكر يحرق الشهوات المانعة كما تحرق النار الحطب وإن شئت قلت يحرق الكثافة الظلمانية».

إن الحياة الحقيقية في منظور المتصوف العارف هي أن يموت ويحيى في كل لحظة وأن يكون ابن وقته لا يشغله ماض أو حاضر أو مستقبل، بل أنه يعيش تلك اللحظة السرمدية الخالدة، وفي تلك اللحظة يعانق المطلق حيث لا وجود للزمان ولا للمكان بل هي لحظة رياضية كما يقول «دافيد بوم» فيها كل شيء وليس فيها شيء، تحيط بالكل ولا يحيطها ولا يحدها رسم أو مكان أو زمان وليس لها عنوان «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن» يقول الشيخ مستشهداً بما ورد في الخبر: «لا يدخل على الله إلا من بابين باب الموت الحسية وباب الموت المعنوية وعليها وإليها ينتهي سائر طريقنا التي لا مقام بعدها يرقى إليه ...».

بالحضور وتشخيص حروف الاسم إن أمكنك، ولو تعتريك الغفلة ألف مرة فارجع إلى التشخيص ألف مرة حتى يثبت الاسم أي حروفه في مرآة القلب، فإذا ثبت، يدفع عنك الخواطر، مهما خطر بك خاطر يسبقه الاسم اللّه فيدفعه ويبقى اللّه دائما حاضراً .. وهذا ما صح أمره عند العبيد حسا ومعنى إلى أن يصير ذكر القلب جهة في الإنسان فيتحول من مجرد التركيز في اسم المحبوب إلى محبة المحبوب لأن من أحب شيئا أطال ذكره فإذا أطال ذكره علم أن اللّه جل وعلا أحبه فإذا أحبه غاب عن كل محبوب سواه وثبت في القلب ذكره سواء أكان الذاكر متكلما أو صامتا آكلا أو شاربا أو نائما وهي حال من اليقظة والتنبه والمراقبة تفتح للذاكر أبوابا من الواردات والطوالع واللوائح وتظهر أمامه كما يقول الواصلون أنوارٌ ملونة ولكن لا يجب أن يقف عندها حتى لا تصده عن مبتغاه وتظهر له تهيؤات عديدة فسرها علماء النفس على أنها دليل على تلاشي الحدود الفاصلة بين الوعي واللاوعي. أما حكماء الهند فقد نظروا إلى هذه الأحوال على أنها من فعل الشيطان وبذلك يسمونها «الماكيو» وتأتي الطريقة الشاذلية لكي لا تعير لهذه اللوائح أو الكرامات أي اهتمام بل إنها في نظر أبي الحسن الشاذلي تدفع المتصوف إلى نوع من الغرور والكبرياء الأجوف، أما الشيخ فإنه يعتبر الكرامات من شهوات النفس: «... ثم صمت القلب عن الذكر ويقي معنى الاسم مجرداً في القلب فصفت الروح من شهواتها وهي طلب الكرامات والتعلق بالأعمال الصالحات»(16).

قال الشيخ زروق في تفسير مداومة القلب لذكر اللّه: «وجه ذلك في الحكمة هو أن القلب له علاقة بالجوارح والتفات إلى ما يبدو فيها، فإذا ذكر اللسان

التفت إليه القلب فكان تارة معه وتارة غافلا عنه، ثم بدوام ذكر اللسان يصير القلب مصباحاً له باعتبار ألفة الالتفات ولا يزال القلب يلتفت إلى اللسان حتى تنطبع معاني ما يجري على اللسان في القلب، بحيث لا يصح خلو القلب عن تلك الحالة والمعاني وما يرجع إليها عنده فإذا تمكنت هذه الحالة عاد ذكر اللسان ترجمة فقط»(17).

أما المرحلة الثالثة التي يمر بها الذاكر فهي ما يسميه الشيخ بذكر السر وهي تلي ذكر القلب مباشرة، وذلك بعد أن يبقى اسم الجلالة ثابتا في القلب ثبوتا يقينا. يقول الشيخ: «ثم تحدث محبة عظيمة وهو ذكر اللّه فيغيب الذاكر عن جميع الأشياء حتى عن نفسه، ومولاه هو الذاكر والمذكور، فهذا مقام الفناء وهو المقام الأعظم».

وهنا ينتقل الذاكر إلى عوالم من الغيب والشهادة ويصبح هو الذاكر والمذكور ولا بد من وقفة هنا لأننا سنتكلم على حالة الخارج عنها لا يعرفها والقادم منها لا تسعه الإشارة ولا تسعفه العبارة للبوح بها وأعني بهذه الحالة حالة الفناء التي هي ثمرة الذكر ..

إن الفناء في مفهومه السني المعتدل ينبع أصلا ويتفرع عن التوحيد فلا وجود على الحقيقة إلا وجود اللّه وكل شيء هالك إلا وجهه، وأن العبد لا تصلح عبوديته إلا إذا كان «سبحا بين يدي اللّه عزوجل تجري عليه تصاريف تدبيره» كما يقول الجنيد(18). وأن اللّه هو الفاعل على الحقيقة فاللّه هو المحرك الأول، المدبر الأول، والإنسان حينما يصل إلى الفناء في اللّه إنما هو عود لأصله، وأن علامة الفاني هي ذهاب حظه من الدنيا والآخرة «بورود ذكر الله تعالى ثم ذهاب حظه من ذكر اللّه تعالى، عند حظه بذكر اللّه تعالى

له، ثم تفنى رؤية ذكر اللّه تعالى له، حتى يبقى حظه بالله، ثم ذهاب حظه من اللّه تعالى برؤية حظه، ثم ذهاب حظه برؤية حظه بفناء الفناء وبقاء البقاء»(19).

والإنسان قبل الذكر وفي غفلته يكون فيما يسميه المتصوفة بالظلمانية أي أنه لا يدرك إلا ذاته ونوازعه وكأنه منفصل عن الوجود وعن الآخرين، فيتوهم ذاته محوراً أو مركزًا، وتطغى أنانيته فيطغى، وعليه أن يسعى للتخلص من ظلمانيته، عن طريق الذكر والفناء، وحينئذ يشهد العبد الحق في الموجودات ولا يبدو له إلا الحق بعد فناء ظلمانية الطبع، بيد أن هذا الظهور للحق في الموجودات ليس ظهوراً لذات الحق، تعالى عن ذلك، وإنما هو ظهور الاستعداد من ادراك الصوفي الواصل للحق، وبمعنى آخر فإن الإنسان محجوب عن رؤية الحق والفناء فيه بصفات البشرية، ولا بد له أن يتخلق بالأخلاق الإلهية حتى يصبح فعله من فعله وبصره من بصره إلى غير ذلك، وفي ذلك يقول الشيخ عدة: «فإذا تجوهرت الروح الذاتية بذكر اللسان للقلب وبذكر القلب للروح كما تقدم تقطعت أوصاف البشرية وظهرت الأوصاف الأزلية التي ورد بشأنها الحديث: لازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل».

ويلخص لنا صاحب الرسالة القشيرية مفهومه للفناء بعيدا عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وهو حالة من الشعور الطاغي يستولي على العبد فيه سلطان الحقيقة فتنعدم الأغيار فيفنى عن الخلق ويبقى بالحق.

يقول القشيري: «من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرًا، ولا رسمًا ولا طللا، فقد فني عن الخلق، وبقي بالحق ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال وفناؤه

إن طرق الذكر ومراحله وكيفيات الجلوس لا تكاد تحصى، وقد تختلف باختلاف الطرق، ولكن أصحاب الطرق يجمعون كلهم على ضرورة الشيخ الذي يتولى أمر المريد في ما يخطر بباله من شاردة وواردة، سواء أكانت من أمر معاده أو معاشه، وأن يكون المريد لشيخه كما يكون الميت بين يدي غساله، يرشده ويسدد خطاه ولا يعصى له أمرًا مهما كان، ويذكر لنا الشيخ العبيد قصة غريبة عن هذه الطاعة العمياء للشيخ، وهو أن شيخًا من المشايخ اتهم مريدًا له قصداً أمام الأمير عبد القادر بجريمة الزنا، فزج به في السجن ولم ينكر على شيخه، ولا دفع عن نفسه هذه التهمة، وهو امتحان عسير خرج منه المريد منتصراً، وفي ضرورة الشيخ للمريد يقول العبيد: «أعلم أن كل ما يصل إلى المريد من الأمداد والأسرار والأنوار فهو بواسطة الشيخ الرباني سواء كان قبل معرفته أو بعدها لأن اللّه تعالى غطى أوصافه بأوصافه ونعته بنعته وتولاه في جميع أسراره، غيبة ومشهداً»(15).

وأول الذكر عند هؤلاء القوم هو ذكر اللسان بطريقة مخصوصة بعدد لا يحصى من المرات، ولا ينبغي للذاكر أن يشرد فكره أو يشتغل بخاطر يداهمه وأن يبقى على حال واحدة يتساوى ذلك حال السرور عنده بحال الحزن والغضب لا يأسى على ما فات ولا يفرح بما هو آت، حالة من التوازن النفسي الرائع الذي شقيت البشرية في البحث عنه في أديانها وفلسفاتها.

وحينما يثبت الاسم على أسلة اللسان، ينتقل إلى مرآة القلب فيدخل المريد في المرحلة الثانية من الذكر، أي أن يصبح ذاكرًا بقلبه بعد أن كان ذاكرًا بلسانه، يقول الشيخ العبيد: «وما به إعلامك أن دوام الذكر باللسان

الهوامش:

(*) - هو الشيخ عبيد الله عدة بن غلام الله شيخ الطريقة البوعبدلية ومقر زاويتها تيارت.

(1) - الرسائل لأهل الفضائل، ص 42.

(2) - الرسائل لأهل المسائل، ص 65.

(3) - المصدر نفسه، ص 101.

(4) - خاتمة الرسائل، ص 11.

(5) - المصدر نفسه، ص 11.

(6) - المصدر نفسه، ص 19.

(7) - خاتمة الرسائل، ص 5.

(8) - المصدر نفسه، ص 9.

(9) - سورة الأحزاب، الآية 41.

(10) - الرسالة القشيرية، ص 222.

(11) - المصدر نفسه، ص 222.

(12) - ختم الأولياء، ص 451.

(13) - ختم الأولياء، ص 453.

(14) - مخطوط كتاب الرسائل لأهل الفضائل، ص 17.

(15) - الرسائل لأهل المسائل، ص 11.

(16) - خاتمة الرسائل، ص 11.

(17) - المصدر نفسه، ص 1.

(18) - اللمع للسراج الطوسي، ص 49.

(19) - المصدر نفسه، ص 286.

(20) - الرسالة القشيرية، ص 68.

(21) - الخاتمة، ص 10.

(22) - المصدر نفسه، ص 21.

وحدة الوجود في رسالة ابن طفيل «حي بن يقظان» من ممكنات الوجود إلى واجب الوجود

إن الحافز الذي بعث ابن طفيل لكتابة رسالته حي بن يقظان هو فيما ذكر رسالة وردت عليه من بعض أصحابه يطرح عليه فيها سؤالا يتعلق فيما نرجع بالفلسفة المشرقية والتجربة الباطنية وحال مشاهدة الواصلين.

وحرك فيه سؤال صديقه ذلك خاطرا شريفا أفضى به في النهاية إلى حال من المشاهدة لم يذقها من قبل وهي من الغرابة واللذة والبهجة والسرور بحيث «لا يطالها وصف لسان ولا يقوم بها بيان»[1].

وتذكرنا هذه الرسالة من حيث الدوافع برسالة ابن حزم «طوق الحمامة في الألفة والآلاف» التي كانت رسالة صديقه حافزا حرك فيه كوامن الشوق والذكريات فكتب رسالة من أعظم ما كتب في الأدب العربي حول الحب والمحبين، ولم يكن سؤال صديقه ذلك إلا الشرارة التي قدحت نار المحبة وأذكت كوامن الذكرى في قلب ابن حزم فجاء رده تعبيرا عن معاناة حقيقية وتمثل دقيق لظاهرة الحب، وكان هو محور تلك التجربة فنقلها بصدق لا يضاهى وأبقاها رسالة خالدة من أجمل ما يمكن أن يفاخر به الأدب العربي

سائر الآداب العالمية، والأمر نفسه بالنسبة لقصة ابن طفيل التي كانت رسالة صديقه مجرد حافز أفضى به إلى الغوص في أعماق التجربة الباطنية مستعينا بالفلسفة المشرقية التي يرى فيها أنها الحق الذي لا جمجمة فيه، وجاءت قصته تلك تجمع البساطة في الشكل والعمق في المعنى والسلاسة في الأسلوب إلى جانب الصدق وحرارة العاطفة مما أبعدها عن جفاف الرسائل الفلسفية وتعقيداتها فأصبحت أقرب إلى النص الأدبي منها إلى الرسالة الفلسفية ولذلك أطلق عليها المعاصرون «قصة فلسفية» لأنها تجمع في الحقيقة بين الجانب الفني الذي يتمثل في سعة الخيال القصصي وسيادة الأداء الرمزي كوسيلة فعالة من وسائل التعبير، والطرح الفلسفي للكثير من القضايا والتجارب الباطنية الصوفية، ولذلك يمكن القول إنها لم تكن رسالة فلسفية أو أدبية فحسب، وإنما هي قصة صوفية تنحو في هدفها الأساسي إلى اعتناق الوجود والاتحاد بواجب الوجود ضمن فلسفة واضحة في وحدة الوجود بشتى مذاهبها رواقية أو أفلوطينية أو اسلامية مؤمنة كما سيأتي بيان ذلك.

وقد استلهم ابن طفيل قصته تلك، وأسماء شخصياتها من قصة ابن سينا حي بن يقظان، وقصة سلامان وآسال(2)، وقصة السهروردي حي بن يقظان، وعلى الرغم من أن ابن طفيل يصرح في مقدمة رسالته من أنه متأثر بالفلسفة المشرقية التي ذكرها أبو علي بن سينا(3) واستعار الأسماء نفسها التي ذكرها أيضا ابن سينا في قصته. وعلى الرغم من التوافق العجيب بين السهروردي وابن طفيل الذي يقول بشأنه «كوربان» «وأن غرض كل منهما

يطابق الآخر مطابقة عجيبة فالسهروردي من جهة يستمد الهام أقاصيصه الرمزية من تجربة تقوده إلى تحقيق تلك الفلسفة المشرقية التي لم يتوصل ابن سينا في رأيه إليها وابن طفيل من جهة أخرى يرجع في تمهيده، لقصته الفلسفية إلى الفلسفة المشرقية وإلى أقاصيص ابن سينا»(4).

أقول على الرغم من هذا التوافق في الغرض والتشابه في أسماء أبطال قصته فإن قصة ابن طفيل تبقى قصة أندلسية تتألق فيها شخصيته تألقا رائعا «وهكذا يتبين أن قصة ابن طفيل عمل شخصي أصيل وليس توسيعا بسيطا على الاطلاق لقصة ابن سينا»(5).

وقد حاول بعض المستشرقين أن يجردوا كعادتهم دائما –هذه القصة الرائعة من أصالتها وبعدها العربي الإسلامي كـ(غارسيا غومس)– الذي يرى أن «قصة ابن طفيل مأخوذة من قصة نسجت حول شخصية الاسكندر الأكبر، ولا بد أنها كانت معروفة عند أهل الأندلس فتناولها ابن طفيل وصاغها في قالب رمزي»(6).

أما أن هذه القصة تستمد جذورها من الثقافة الأندلسية فلأن صاحبها كان متأثرا إلى أبعد الحدود بمصدرين أساسيين، المصدر الأول فيما نرى هو رسالة الاعتبار لابن مسرة التي لم تنشر إلا حديثا ولم يشر إليها أحد من قبل ونرى فيها التشابه العجيب الذي يقترب أحيانا من التطابق بين شخصية المعتبر أو المتبصر الذي يترقى شيئا فشيئا من العالم الطبيعي والمحسوسات ومراتبها المختلفة ليصل إلى عالم المعقولات والأفلاك والعقول ليتحد في النهاية بالمحرك الأول وبين شخصية حي بن يقظان حينما يسلك الطريق نفسه للترقي إلى عالم ما بعد الطبيعة.

وحينما يصل معتبر ابن مسرة إلى إدراك هذه الحقيقة عن طريق النظر والتبصر، يعود ليؤكد على ضرورة الوحي، وأن الوحي جاء ليؤكد ما بلغه النظر والتأمل، فالتطابق تام بين الحقيقة والشريعة وهذا ما أكد عليه ابن طفيل، وذلك حينما التقى حي بن يقظان بآسال ووجد هذا الأخير أن كل ما تعلمه عن أصول العقيدة الدينية في جزيرة البشر يعرفه حي الفيلسوف المتوحد معرفة أكثر صفاء وكمالا «وقد هداه العقل الفعال إلى ذلك، واكتشف أسال كذلك ماهية الرمز وأن العقيدة ما هي إلا رمز لحقيقة روحية لا يجد البشر إليها سبيلا اللهم إلا من وراء حجاب»(7).

المصدر الأندلسي الثاني الذي استلهمه ابن طفيل لكتابة قصته هو ابن باجة من خلال نظريته في الاتصال ورسالته في «تدبير المتوحد» وهنا ينبغي ألا نمارس نوعا من الشطط والتمحل لنمنح رموزا لأمور أو أسماء لا تحمل في أبعادها مثل تلك الدلالات والرموز، وذلك كالذي رآه «ليون غوتيي» (من أن حي بن يقظان يعني العقل الإنساني الصادر عن العقل الإلهي)(8).

وذلك على الرغم من أنه يشير بوضوح إلى أن ابن طفيل متأثر في قصته هذه برسالة ابن باجة في تدبير المتوحد أو الفيلسوف المعلم نفسه كما سماها هو أو كما ترجمها بعض المستشرقين بهذا العنوان(9).

فحي بن يقظان في الحقيقة هو متوحد ابن باجة ومعتبر ابن مسرة ومتبصر ابن السيد البطليوسي في رسالته الفلسفية (الحدائق) يقول كوربان: «إن حي بن يقظان عند ابن طفيل لا يمثل العقل الفعال بل يمثل «المتوحد» كما دار في خلد ابن باجة، الذي يذهب بهذه الفكرة إلى حدها الأقصى»(10).

ويؤكد بالنثيا على مدى تأثر ابن طفيل بابن باجة من خلال نظريته في الاتصال فيقول: «والفكرة الأساسية التي أضافها ابن باجة إلى التراث الفلسفي هي التي تتعلق باتحاد العقل الفعال بالإنسان وقد كانت هذه الفكرة هي الأساس الذي بنى عليه ابن طفيل رأيه الصوفي في وحدة الوجود وتناولها ابن رشد وسار بها إلى الأمام وستنتقل عن طريقه إلى الاسكولاستيين»(11).

وقبل أن نتطرق إلى تحليل فلسفة ابن طفيل في قصته والكلام على طبيعة الرؤية الصوفية فيها ووحدة الوجود نحاول فيما يلي تلخيص هذه القصة تلخيصا موجزا متتبعين في ذلك تجربة بطل القصة في محاولته الدؤوب إلى البحث عن الحقيقة متنقلا من عالم الطبيعة إلى عالم ما وراء الطبيعة أو كما يسمي ذلك ابن طفيل من حالة أهل النظر إلى حالة أهل الولاية.

1 - عالم المحسوسات في تجربة ابن طفيل:

يتصور ابن طفيل طريقتين لنشوء أو ميلاد بطل قصته، الأولى هي طريقة التوالد الذاتي من غير أب ولا أم وذلك حينما توفرت الشروط الطبيعية الملائمة في جزيرة من جزر الأرض قريبة من الهند تتميز باعتدال هوائها وطيب مناخها مما يسمح في نظر ابن طفيل بإمكانية التوالد الذاتي أما القصة الثانية التي ذكرها ابن طفيل والتي سمحت بوجود حي في تلك الجزيرة فهي أنه كان بإزاء هذه الجزيرة جزيرة عظيمة عامرة بالناس يملكها رجل (شديد الأنفة والغيرة وكانت له أخت عضلها ومنعها الأزواج(12).

ثم أنه صادف أن أحبت هذه المرأة رجلا يسمى يقظان من أقربائها حملت منه ووضعت طفلا فلما خافت الفضيحة وضعته في تابوت وأحكمت غلقه ورمت به في اليم «وقلبها يحترق صبابة به وخوفا عليه فجرى الماء بقوة واحتمل ذلك التابوت إلى جزيرة مهجورة كثيرة الماء والشجر وتكفلت بالطفل الصغير ظبية فقدت طلاها فحنت عليه وأخذت تتعهده بالرضاع والدفء، وتدفع عنه الأذى وأخذت تلازمه ليل نهار ولا تفارقه إلا للضرورة القصوى فألفها الطفل واغتذى بلبنها فكبر حتى بلغ الحولين فأثغر وأخذ يقتات بما تساقط من ثمار الأشجار، واختلط الطفل مع سرب من الظباء، فأخذ يحاكيها في أصواتها وحركاتها وكان يحكي جميع ما كان يسمع من أصوات الحيوان والطير وأخذت تتولد في نفسه بعض الأحاسيس البشرية كالمحبة والكراهية من خلال معاشرته للظباء، وكأن ابن طفيل يريد أن يقول أن هذه الأحاسيس ليست جبلة في الإنسان وإنما يكتسبها من خلال المعاشرة والاختلاط بغيره.

2 - قوة الملاحظة:

وفي هذه المرحلة تظهر فيه قوة الملاحظة من خلال المقارنة بينه وبين الحيوانات الأخرى من حيث المظهر والقوة والسرعة في العدو، ورأى نفسه دونها في تلك الأمور كلها فأكربه ذلك لأنه لم يقو بعد على الاستنتاج والتركيب والبحث عن علل الأمور، وبلغ من السنين سبعا فعمل على مضاهاتها لتتم له الغلبة عليها من خلال قدرته على استعمال الأداة لأول مرة

كأن يتخذ من أغصان الشجر عصيا يدرأ بها غائلة الحيوان، فنبل قدره عند نفسه، واكتشف ما لديه من فضل على سائر الحيوان، وبعد أن نيف على سبع سنين اهتدى إلى ستر جسمه وعورته بجناحي نسر ميت فأكسبه ذلك دفئا ومهابة أمام الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تقترب منه إلا أمه الظبية التي أسنت فأخذ يعطف عليها، ويرعاها مثلما رعته صغيرا حتى أدركها الموت فجزع لذلك جزعا شديدا وأخذ يعالج فيها الحركة بالصراخ ولكن الظبية لم تجبه ولم ير في جسمها آفة ظاهرة تعيقها عن الحس فأخذ يبحث عن مكان الداء في عضو غائب عن العيان. وهنا نلاحظ أن الطفل حي بن يقظان أصبح قادرا على المقارنة والاستنتاج بل إنه أصبح قادرا حتى على التفكير المنطقي والبحث عن لماذا؟ وكيف؟ وطغى على فكره فضول عجيب وشوق دفين لمعرفة طبيعة ما يحيط به من عالم مادي طبيعي وهو أول مستوى من مستويات المعرفة التي هدتها إليه حواسه وملاحظته وتجربته واستنتاجه. ثم عزم أخيرا على شق صدر الظبية ليرى العضو الذي استنتج أن يكون هو سبب موتها فرأى قلب الظبية ولم يشك أنه هو سبب عطبها لما له من الصفات «كحسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم»(13).

فشق شغافه وجرد هذا العضو فرآه مصمتا من كل جهة ولم ير فيه أي آفة ظاهرة فشقه لعله يظفر بمطلوب هو أكثر من هذا العضو أهمية ولما وجد القلب خاليا أدرك أن مطلوبه قد ارتحل كما يدخل الساكن من بيته ويتركه مهجورا لا حياة فيه.

3 - التأمل في عالم ما وراء الطبيعة:

وهنا أخذت تنتابه أسئلة غريبة عن طبيعة ذلك الشيء ما هو وكيف يحل بالأجسام ولماذا يرحل عنها وإلى أين يصير وغمره شعور كبير بخسة هذا الجسد، ونشعر أن حيا دخل في مرحلة جديدة دفعت به إلى التفكير في ما وراء الحياة المادية الطبيعية، وأن هذا الجسد الذي لا حياة فيه هو أشبه بالآلة أو «العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش»(14) فهزه الشوق إلى معرفة صاحب الجسد ومحركه، وقاده فضوله إلى البحث عن ذلك الشيء في قلب حيوان حي وحينما شق قلبه وأدخل إصبعه فيه «وجده من الحرارة في حد كاد يحرقه ومات الحيوان على الفور فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان»(15). ودفعه ذلك الفضول إلى تشريح الحيوانات وإمعان النظر فيها حتى صار من كبار الطبيعيين وتبين له أن أعضاء الحيوانات مهما تعددت فإن الحيوان واحد بذلك الروح الذي هو من قرار واحد «وأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها»(16).

وازدادت خبرة حي بالعالم المحيط به بعد أن بلغ واحدا وعشرين عاما فأصبح قادرا على الخسف والبناء والاكتساء بجلود الحيوانات والتخزين من فضل غذائه إلى وقت الحاجة، واتخذ منزلا يأوي إليه، واستألف جوارح الطير وتطورت صناعته للأسلحة.

ويدخل حي بعد واحد وعشرين عاما في مرحلة أخرى وهي تصفحه لجميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد من حيوان ونبات ومعادن وأصناف الحجارة والتراب.

وأمعن النظر في الأمور المادية وبدأ يلاحظ لأول مرة الكثرة والوحدة، الكثرة اللامتناهية للكون المادي، ومن ثم وحدته التي تتكون بين أجزائه المختلفة كأعضاء جسم الإنسان فهي وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض لا انفصال بينها وأصبحت كما يقول ابن طفيل في حكم الواحد، وأن جميع الحيوانات مهما اختلفت وتنوعت هي واحدة بالروح، وأن الحس والغذاء والحركة والإرادة هي من أخص أفعال الروح في هذه الحيوانات يقول ابن طفيل: «وكما أن الماء كله واحد فكذلك الروح الحيواني واحد وإن عرض له التكثر بوجه ما فكان يرى جنس الحيوان كله واحدا بهذا النوع من النظر»(17).

وطبق المبدأ نفسه على النباتات فوجدها هي الأخرى قابلة للروح إلا أن قبولها أي الحيوان أتم وأكمل من قبولها في النبات. وبذلك كان يرى في هذه المرحلة من حياته بعد تأمله في الروح ووحدته على الرغم من انقسامه في جميع الموجودات «بأن الموجود كله شيء واحد».

4 - العالم الروحاني:

ولاحت له لأول مرة صور الأجسام على اختلافها «وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني إذ هي صور لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب ما من النظر»(18).

ثم إن هذه الروح الحيواني له معنى آخر كسائر الأجسام زائد على جسميته وهذا المعنى الثاني هو الذي حرك فيه الشوق إلى معرفته وهو المعبر

عنه بالنفس «والتشوق إلى التحقيق به فالترم الفكرة فيه» وتفطن حي بفكره الثاقب إلى أن ما يشترك فيه جميع المخلوقات شيء واحد هو كالطينة تصنع بها ما تشاء ولكن الطينة لا تتغير وهذا ما يسميه النظار المادة والهيولي «وهي عارية عن الصور جملة»(19). وانطلاقا من هذا المفهوم يمكن أن نتساءل هل يمكن أن توجد المادة بدون صورة أو هل يمكن أن توجد الصورة بلا مادة(20) وهذا يقودنا إلى أن متوحد ابن طفيل لا يمكنه إدراك الصور إلا إذا جردت من مادتها، وهذه الصور المجردة من المادة هي ما يطلق عليه الفلاسفة المعقولات الهيولانية وهي ليست في عقل الإنسان الهيولاني إلا بالقوة والعقل الفعال هو الذي ينقلها إلى الفعل، فإذا ما غدت بالفعل أدركت على تمام شمولها(21).

ونشاهد نقلة نوعية في حياة متوحد ابن طفيل حيث أنه أصبح إلى حد ما قادرا على إدراك صور المحسوسات واستطاع بتفكيره وتأمله أن يتجاوزها إلى عالم هو أكثر صفاء وروحانية وهو عالم الصور والمعقولات ولكن ارتدادا ما أوقع في حياة حي بن يقظان وهو أنه حينما «فارق المحسوس بعض مفارقة وأشرف على تخوم العالم العقلي استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس فتقهقر قليلا»(22).

وقد يكون مرد هذا الارتداد والشوق إلى عالم الحس هو أن الروح التي ألفت عالم المادة حتى أصبح لها كطبيعة ثانية وهي ليست كذلك، وجدت صعوبة في التخلص من قفصها وهو الجانب المظلم الذي يشدها إلى العالم المحسوس ولا بد من المجاهدة المستمرة لكي تتخلص وتنطلق محلقة في سماء المعقولات.

ثم إن حي بن يقظان طرح الأجسام جملة وأخذ يتتبع الصور صورة صورة فرأى «أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل ثم أنه نظر إلى ذوات الصور فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل»(23).

فالصورة بهذا المفهوم، استعداد وقوة كامنة في الجسم لا تخرج من طي الكمون إلى الفعل إلا عن طريق فاعل وأن جميع الأفعال التي تصدر عن الصور هي في الحقيقة ليست لها وإنما الفاعل على الحقيقة هو اللّه أو العقل الفعال، ويستشهد ابن طفيل بحديث لرسول اللّه (ص) هو المنطلق الأساسي لفلاسفة وحدة الوجود ونعني به حديث التقرب: «ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل ... كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر ..»(24). وهنا يدخل ابن طفيل في غير التواء ولا مواربة في صميم وحدة الوجود.. ونلاحظ كيف أن متوحد ابن طفيل لا ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا بواسطة «الشوق» الذي هو المحرك للكائنات في حنينها الدائم إلى الاتصال بمصدرها الأول، بالإضافة إلى فكرة الأنوار التي يرى فيها البداية أن الروح يفيض عن اللّه كما تفيض الأنوار عن الشمس والنور يغمر اللّه جميع الكائنات ويخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهذا ما يدفعنا في الحقيقة إلى الاعتقاد بأن فلسفة ابن طفيل هي فلسفة اشراقية أي أنها تعتمد على المبادئ الأساسية للفلسفة الاشراقية وهي النور، والشوق، والتعاطف. وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية، وبلغ إلى هذه الغاية في الثامنة والعشرين من عمره، وتأكد حي بفطرته الفائقة أن السماء والنجوم والكواكب أجسام، وانتهى مبلغ تفكيره وعلمه إلى أن: **«الفلك بجملته وما يحتوي عليه هو شيء واحد متصل بعضه ببعض»**(25).

وأن الكون يشبه شخصا من أشخاص الحيوان وأن جملة ما فيه من كواكب ونجوم هي بمثابة أعضاء لهذا الكائن الكبير، وأدى به تفكيره ذلك إلى التفكير في قضية الوجود والعدم، هل أن الكون كان موجودا أزلا أم أنه خلق من عدم، وهنا لا بد من وقفة متأنية.

5 - قدم العالم وحدوثه:

يمكن أن نهيب في هذا المجال برأي ابن رشد في قدم المادة أو حدوثها، والحقيقة أن فلاسفة الأندلس ومتصوفتها يرون أن العالم حادث وقديم، فالقول بقدم العالم فقط يستحيل من وجهين أولا لأنه لا يمكن تصور جسم لا نهاية له أزلا وإلا كان مشارك لله في الأزلية وهذا محال. ثانيا: أن العالم لا يخلو «من الحوادث ولا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو إذا حادث»(26). وأما القول بحدوث العالم فإنه تعترضه هو الآخر عوارض لأن معنى حدوث العالم بعد إن لم يكن «لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان هو من جملة العالم وغير منفك عنه فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان»(27).

ولذلك يمكن القول إن العالم قديم وحادث في الوقت نفسه، أما كونه قديما فإنه في علم الله الأزلي لأن الله يعرف ما سيصير إليه هذا العالم ولو افترضنا عدم معرفة الله بالعالم لترتب عنه الجهل وهذا محال عليه سبحانه وتعالى، فالعالم إذا قديم من حيث وجوده كأعيان ثابتة في علم الله الأزلي،

وهو محدث من حيث بروزه في الزمان أي خروجه من الوجود بالقوة في علم الله الأزلي إلى الوجود بالفعل كمادة محدثة وقد عبر ابن رشد عن هذه القضية تعبيرا واضحا إذ يرى «أن المادة لم تكن عدما وإنما هي قوة كلية تضم في ذاتها أصول كل الصور، ولما كان المحرك الأول موجودا بإزاء المادة الأزلية فإنه يخرج ما هو في المادة بالقوة إلى حيز الفعل وعن التسلسل المفصل لهذا كله ينشأ العالم المادي وهذا التسلسل في الكون ضروري واجب الوجود ولا نهاية له أزلا وأبدا»(28).

فالعالم إذا بحسب رأي ابن طفيل متأخر بالذات غير متأخر بالزمان أي هو قديم وحادث معا ويمثل لذلك بمن يقبض بيده على جسم ثم يحرك يده فإن الجسم متأخر في الحركة عن اليد وإن كان غير متأخر بالزمان(29).

ويخلص حي بن يقظان من خلال تدبره للعالم في قدمه أو حدوثه أنه لا بد له في جميع الأحوال من محدث ما دام العالم جسما والجسم نهائي في حركته أزلا وأبدا ولذلك فهو في حاجة إلى كائن أعلى يحركه ليس بجسم لا يحده مكان ولا زمان ولا ينحصر في حيز «فوجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرئ عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن كل ما يدركه حس أو يتطرق إليه خيال ...

«وتبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالتين معلومة ومفتقرة إلى الفاعل ومتعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غني عنها ..»(30).

وبما أن هذا الخالق ليس جسما ولا يحل في جسم ولا تنطبق عليه صفات الأجسام من صلابة وليونة وعرض وطول وعمق فإنه لا سبيل إلى ادراكه بالقوة المخيلة لأن هذه القوة لا تدرك إلا المحسوسات أو الأجسام بل لا يمكن إدراكه «إلا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة في جسم»(31).

وتبين له أنه عرفه وأدركه بذاته ولكن ذاته تلك «ليست هي هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ويحيط بها أديمه» وعندئذ هان عنه جسمه وأخذ يتفكر في تلك الذات التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ونظر في ذاته تلك الشريفة هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل أم هي دائمة البقاء وبما أنها ليست جسما فلا تعترضها عوارض الجسمانية من فناء وفساد بل لا بد أن تكون خالدة خلود الصور الروحانية المعقولة، وحينما يتكلم ابن طفيل هنا عن الذات فإنه يقصد النفس لا شك في ذلك، وهو يبحث في خلودها أو فنائها، كما فعل الفلاسفة من قبله، وأن هذه النفس ما دامت قد عرفت واجب الوجود فإنها تبقى دائمة الشوق إليه وتتألم للبعد عنه «فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقدا له يكون في آلام لا نهاية لها كما أن من كان مدركا له على الدوام فإنه يكون في لذة لا انفصام لها وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لا نهاية لهما(32).

ثم تفكر في الحيوان والنبات ورآها لا تهتم إلا بما تمليه عليه غريزتها أو طبيعتها من بحث عن الغذاء والدفء والمنكوح وغير ذلك، ثم أخذ يفكر في الأجسام السماوية وبما أنها لا يصيبها التغير والفساد فأحرى بها أن تكون قد عرفت ذلك الوجود الواجب الوجود خلافا للنباتات والحيوانات.

6 - التشبه بواجب الوجود:

وبعد أن أدرك حي أشرف ما فيه وهو ذاته أو نفسه التي بها عرف ربه، وأن هذا العارف أمر رباني الهي لا يمكن أن يلحقه الفساد ولا يستعين في معرفته بالله بالحواس ولا يستطيع تخيله فلا تتم معرفته إلا به فيصير حينئذ العارف والمعروف والمعرفة أو العالم والمعلوم والعلم، دخل في مرحلة حاسمة في عروجه وترقيه وهي إدراكه بأن ذاته التي بها أدرك خالقه **فيها شيء من الشبه به** فهي ليست جسما يلحقها الفساد ويصيبها العدم فعمل منذ ذلك الحين على أن يبذل أقصى جهوده لكي يتشبه بهذا الموجود الواجب الوجود، «ورأى أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله ويجد في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ويرضى بجميع حكمه رضى من قلبه ظاهرا وباطنا»(33). «وهذا التشبه يجب عليه من حيث هو أي من حيث الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود وكان أولا قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هو في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين»(34).

7 - الاستغراق والفناء الكلي في الذات المطلقة:

وغاية هذه المرحلة ونتيجتها هو **الاستغراق الكلي والفناء** للذات في مشاهدة واجب الوجود، بحيث إذا غابت وفنيت تلاشت مع غيبتها سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود.

واقتنع حي في هذه المرحلة بأن السعادة هي في دوام القرب من واجب الوجود وأن الشقاء هو في البعد عنه ولكن لم يتيسر له البقاء على حال واحدة من المشاهدة الدائمة نظرا لكثير من العوارض التي تعيقه عن ذلك وأهمها هي متطلبات جسمه من مأكل ومشرب ومدفإ فدخل في نظام دقيق وصارم التزم فيه بالحمية وتخير ما يأكل من بقول ونباتات ولحوم بحيث يسد به خلة الجوع، فلا هو يفرط فيتجاوز بذلك حدود الاقتصاد إلى الشهوة ولا ينبغي له أن يعرض جسمه للهلاك بالجوع وهو آلة لا بد منها بحيث يكون بقاء النفس في دوام المشاهدة مرهونا ببقائها، ثم ألزم نفسه أولا فعل الخير أبدا وذلك بإزالة المضرة وجلب المنفعة لأي مخلوق حيوانا كان أو نباتا، وثانيا التزام الطهارة والنظافة ما أمكنه ذلك والقيام ببعض الطقوس التي يقوم بها بعض المتصوفة من حركة ودوران وسياحة في أكناف جزيرته، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه أما المبدأ الثالث الذي ألزم نفسه به، فهو ملازمة الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود «ويقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال ويداوم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ولا يشرك به أحدا ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه ... حتى يشاهد الموجود الواجب الوجود، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله وترده إلى أسفل سافلين ..»(35).

ولم يكن ذلك بالأمر الهين على حي بن يقظان وإنما كان يصل إلى المشاهدة بعد ضروب من المجاهدة والمعاناة والصوم وفعل الخير والدوران حثيثا حتى تخمد فيه قواه الجسمانية وبقي في صراع دائم مع تلك القوى تنازعه وينازعها فتارة تغلبه وتارة يكون له عليها الظهور فتلوح له لوائح أهل الولاية.

وفي حالة استغراقه المطلق يقول ابن طفيل «وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الحق الواجب الوجود فكان يسوءه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة وما زال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك فغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد التي هي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جملة تلك وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منبثا ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود...»(36).

ثم أخذ حي يترقى شيئا فشيئا إلى أعلى درجات الرقي والاتصال فبعد الاستغراق المحض والتلاشي المطلق لذاته في ذات الحق مع شعور بالتمايز بين ذاته وذات الحق وذلك بهداية من الله والهام منه وإلا هلك. أقول بعد ذلك الاستغراق الكلي ينتقل حي بن يقظان إلى مقام آخر وهو مقام أولى الصدق وهو رؤية ذوات الأفلاك، فرأى أولا ذات الفلك الأعلى وهي ذات بريئة عن المادة «ليست ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس ثم أخذ ينتقل من فلك إلى فلك فرآها كلها ذوات مفارقة بريئة من المادة وهي ليست غيرها ورآها كلها من البهاء والحسن ما يفوق النطق جلالها ورآها بلذة وسرور وغبطة «بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد»(37).

ولما تمرن على مشاهدة أصبح حي ينتقل من العالم المحسوس إلى مقامه الشريف، بأيسر سبيل دون كبير عناء ومشقة حتى صار إلى مقامه ذلك متى

شاء «ولا ينفصل عنه إلا متى شاء فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه»(38).

وبعد هذه المدة التي أمضاها حي في معانقة الأفلاك والاتصال بواجب الوجود متى شاء في هذه الجزيرة، والتجارب العديدة التي مر بها وانتهت به إلى عملية استبطان وتأمل شاق وصل به في النهاية إلى مشاهدة أحوال صوفية في عالم الشهادة والغيب ومعانقة ذوات الأفلاك المفارقة للمادة، والاتصال بواجب الوجود، والفناء عن ذاته وعن العالم المحسوس والاستغراق جملة في عالم من الغبطة واللذة والسرور ينعم فيه ويسعد بالقرب من ذات الحق، بعد هذه المرحلة التي بلغ فيها الخمسين من عمره تسوق له الأقدار من جزيرة مجاورة رجلا حكيما متفقها في دين ملة مأخوذة عن بعض الأنبياء، ومفاد تلك القصة كما يرويها ابن طفيل هي أن تعاليم تلك الملة انتشرت في الجزيرة بكاملها، واتفق أن نشأ بها شابان اعتنقا تلك الملة أحدهما آسال والآخر سلامان.

8 - بين الحقيقة والشريعة:

وكان أحدهما وهو سلامان يمثل الظاهر، بعيدا عن التأويل والتأمل وحب العزلة، أما آسال فكان «أشد غوصا على الباطن وأكثر عثورا على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل»(39).

ولكنهما كانا ملتزمين كليهما مجدين في أداء الأعمال الظاهرة كثيري المحاسبة لأنفسهما، إلا أن آسال حمل نفسه على طلب العزلة استجابة لما

هيء له من استعداد ورغبة في الابتعاد عن الناس وطلب التأمل والاستبطان، أما صديقه سلامان فقد تعلق بملازمة الجماعة «لما كان في طباعه من جبن عن الفكرة والتصرف فكانت ملازمة الجماعة عنده مما يدرأ الوساوس ويزيل الظنون المعترضة»(40)، وكان اختلافهما في الطباع هو سبب فراقهما فأزمع آسال على اعتزال الناس ووجد في جزيرة حي الملاذ والمكان المناسب الذي يهيء له ظروف الاستغراق في التأمل والعبادة، والتقى الحكيمان بعد نفور آسال من حي وتحرزه منه خشية أن يفسد عليه عزلته، ولما جاء إليه من التأمل والعبادة، إلا أن الفضول دفع بحي إلى اعتراض سبيله فأمسك به عنوة وبعد مدة من الزمن ألف كل منهما صاحبه، وأخذ آسال يعلمه الكلام والعلم والدين، وحينما تكلم اللغة أخذ آسال يسأله عن شأنه فأعلمه حي «أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أما ووصف له شأنه كله وكيف ترقى في المعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول»، ونلاحظ هنا أن ابن طفيل على غرار فلاسفة الأندلس كلهم أراد أن ينهي قصته هذه بقضية طالما شغلت بال الفلاسفة المسلمين وهي التوفيق بين الحقيقة والشريعة(41). وأول من تكلم منهم في ذلك ابن مسرة في رسالة الاعتبار ثم تلاه ابن السيد البطليوسي الذي حاول كما مر معنا في فصل سابق التوفيق بين الفلسفة الأرسطية المشائية وبين تعاليم الدين وقد لاحظنا كيف كان يدافع بحماس عن آراء أرسطو حتى وإن كانت تحمل في طياتها إلحادا واضحا وها هو ابن طفيل يسعى من وراء قصته هذه بعد أن يجول بنا في عوالم الأفلاك والصور الروحانية وذات الحق، ويبين بجلاء كيف أن الإنسان بفطرته وبما ركب فيه

من نفس الاهية، يستطيع أن يعرف ضالته عن طريق التأمل الباطني في عالم المادة والفساد ثم في عالمه الداخلي وأخيرا في عالم الأفلاك وواجب الوجود دون أي اعتماد على وحي نبوي أو شريعة موروثة أو ديانة منزلة، ويأتي آسال الحكيم المشبع بروح الدين من ملة صحيحة بعباداتها وشرائعها وبما فيها من كلام عن الآخرة وشقائها ونعيمها إلى غير ذلك مما يرد في الديانات من بعث ونشر وجنة ونار وحساب وميزان وصراط «ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئا خلاف ما شاهده في مقامه الكريم، فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه صادق في قوله»(42). ورسخ في ذهن حي بن يقظان أن ما وصل إليه عن طريق التأمل والمجاهدة قد أكدته هذه الشريعة فالتزم أداء مناسكها وعباداتها وفرائضها وسننها، إلا أنه استنتج أن هذه الشريعة قد جاءت لمخاطبة جمهور الناس ولا يمكن أن تخاطبهم إلا بما يقترب من أفهامهم ولذلك ابتعد الأنبياء عن ذكر الكثير من الأمور الباطنية كالكشف ووصف أحوال المشاهدة التي هي في غاية البعد عن أفهام عامة الناس(43).

ولم يكن حي يعلم ما الناس عليه «من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا»(44)، فأزمع حي على أن يهديهم وطمع في أن تكون نجاتهم على يديه واثقا مما أوصله الله إليه من معرفة، وسافر مع صديقه آسال إلى الجزيرة الآهلة وحاول دعوة الناس «فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهما وما أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه حتى جعلوا

ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم عما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم وإن أظهروا له الرضا في نفوسهم»(45).

ولما لم تفلح معهم الدعوة إلى الحق يئس حي بن يقظان منهم وتأكد لديه أن إخراجهم مما هم فيه بالطريقة التي يرومها ضرب من المحال لأن النقص كامن فيهم فلا يطلبون الحق وإن كانوا يرغبون فيه: «بل يريدون معرفة الحق عن طريق الرجال أي الأنبياء»(46). ونظرا لانغماسهم في الجهالة وحب الدنيا وانكبابهم على الملذات وتفاخر بجمع المال والتباهي بالولد والبحث عن الجاه والتسلط «بان له على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا يمكن وأن تكليفهم في العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ولا يتعدى عليه سواهم...»(47).

وعلم حي في النهاية أن التوفيق كل التوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشرائع «وكل ميسر لما خلق له سنة اللّه في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة اللّه تبديلا».

ثم ودع حي بن يقظان وصديقه آسال سلامان وأصحابه وطلبا العزلة والمقامات الشريفة في جزيرتهما بعيدا عن جمهور الناس.

النزعة الصوفية ووحدة الوجود في فلسفة ابن طفيل:

1 - النزعة الصوفية:

إن المتصفح لرسالة ابن طفيل حي بن يقظان تبدو له بوضوح النزعة الصوفية المبنية على الذوق والمشاهدة والتأمل الفلسفي فيما وراء العالم

المحسوس، وهو نفسه يصرح في بداية رسالته، بأن الحق استقام له أولا عن طريق النظر ثم عن طريق الذوق والمشاهدة، وإذا كانت الطريقة الأولى نتيجة جهد تأملي خالص فإن الطريقة الثانية هي هبة ربانية وإلهام من اللّه، ولذلك يميز ابن طفيل بين الطريقتين فالأولى هي طريقة أهل النظر والطريقة الثانية هي طريقة أهل الولاية. ولذلك لم نتردد منذ البداية في وصفنا لفلسفة ابن طفيل وابن باجة وابن رشد بأنها فلسفة فيها جوانب غنوصية كثيرة وأن تصوف ابن طفيل هو في الحقيقة تصوف عقلي مبني على التأمل أولا ثم على الحدس الوجداني المعرفي ثانيا، وهذا ما يؤكد رأي كوربان من أن الفلسفة الاسلامية لا يمكن فصلها عن الغنوص إلا بصعوبة.

كما أن هذا الاتجاه الذي سلكه ابن طفيل هو تصوف عقلي بمعنى أن الفيلسوف أو المتصوف يمكنه الوصول إلى ما وراء العالم الملموس (حي بن يقظان نموذجا) «الذي هو مجرد مظهر لبلوغ عالم الحقائق المعقولة والروحانية»(48).

كما أن ابن باجة وابن طفيل كليهما قد عايش التجربة الصوفية وحال المشاهدة، إلا أن الأول منهما قد وقف عند حدود الوصف الخارجي لهذه التجربة منتقدا الغزالي والفارابي في وصفهما لحال المشاهدة، مدعيا أن أحدا ممن سبقه لم يبلغ ما بلغه، ولعل ذلك ما أدى بابن سبعين إلى وصفه بأنه «رجل مفتون بنفسه»(49).

أما ابن طفيل فقد ذهب في وصف هذه التجربة بعيدا، على الرغم من أنه كان يدرك خطورة البوح بها، لأنها ليست من قبيل ما يوصف أو يصنف في الكتب ويعتذر في نهاية الرسالة على هذه الجرأة التي تحلى بها وحاول

جاهدا -على الأقل أمام دعاة الظاهر- بأن يربط بينها وبين الشريعة، فلا حقيقة بدون شريعة في رأيه.

ويحاول ابن طفيل فيما وصل إلينا من أشعار أن يعبر عن تلك التجربة المذهلة شعرا إلا أن التقليد كان يغلب عليه فيها على خلاف ما وصفها نثرا من خلال تجربة بطله حي بن يقظان إذ يبدو فيها الصدق والجرأة والتحليل الدقيق لهذه التجربة الفريدة، يقول ابن طفيل في قصيدة يرمز بها إلى الحقيقة التي أشرنا إليها آنفا[50]:

ألمت وقد نـــام المشيح وهَـــوَّمــا   وأسْرت إلى وادي العقيق من الحِمى

وراحت على نجـْـد فراح مُنَجِّـدا   ومـــرت بنعـمانٍ فأضــحى منَعَّــما

وجرَّت على تُـرب المحصَّـب ذيلَها   فما زال ذاك التـربُ نهــبا مُقسَّما

تناولـــه أيـدي التجــار لَطِيــمة   ويحـــمله الـداري أيـــان يمـــمــا

ولما رأت أن لا ظـــلام يَجُنّــــها   وأنَّ سُـــــراها فيـــه لن يتــكتَّـما

نضَت عذَبات الريْط عن حُروجهها   فأبدت محيًّا يُدهـــشُ الــمتوسما

فكان تجليها حجابَ جمـــالها   كشمسِ الضّحى يَغْشَى بها الطرف كلَّما

وهذا العدد من الأبيات هو الذي وقف عنده ابن الآبار في «المقتضب من كتاب تحفة القادم» كما وقف عنده ابن سعيد، أما عبد الواحد المراكشي [51] فقد أضاف ستة أبيات يبدو أثر الوضع والصنعة فيها واضحا حيث تتحول القصيدة بعد هذه الأبيات إلى غزل تقليدي يتسم بالسطحية وبرود العاطفة ولذلك أضربت عن ذكرها.

وهذه الأبيات كما ذكرت ترمز إلى الحقيقة وحال المشاهدة التي كان يتغنى بها الفلاسفة والمتصوفة على حد سواء، علما أن ابن طفيل حسبما نقل إلينا من أخبار أندلسية كان شاعرا وقد وردت له في بعض المصادر الأندلسية مجموعة من القصائد تدل على طول باعه في الشعر، وأن شعره كانت تغلب عليه النزعة الفلسفية الصوفية، وقد حقق تلك المقطوعات وعلق عليها أحد المؤلفين المعاصرين في مجلة المورد(52)، وأشار المحقق إلى أن هذه القصيدة التي بين أيدينا هي في «إسراء النفس» ولكن القصيدة ترمز بوضوح إلى الحقيقة وحال المشاهدة كما تراءت للفيلسوف المتصوف، بل إن ابن سعيد نفسه يذكر أن القصيدة رمز للحقيقة، لأن ابن طفيل يتخذ فيها الرمز والخيال والكناية وسيلة للتبليغ فهو أمام تجربة تتجاوز نطاق الحواس والشعور المباشر فاستعان برمزية المكان والزمان للإيحاء ببعد جديد غير الأبعاد المعهودة، وذلك لما في الرمز المكاني والزماني من قدرة موحية تستمد صدقها من المخزون اللاواعي أي الذاكرة الجماعية للشاعر، ومن ثم يسعى لنقلها إلى المتلقي، فأماكن مثل وادي العقيق، ونجد، وترب المحصب، تحمل دلالات دينية وتاريخية من شأنها أن تهز مشاعر المتلقي وتلهب خياله إلى الحنين والرغبة الجامحة في معانقة هذه البقاع المقدسة ناهيك عما في هذه الدلالات المكانية من تعبير عن الغربة وهي في الحقيقة غربة زمانية ومكانية في آن معا على اعتبار أن تجربة المشاهدة تعكس في أساسها شعورا طاغيا بالغربة عن الواقع أو الملموس إلى عالم المعقول والأرواح والمطلق، ومن ثم فإن الأساس الذي تقوم عليه فلسفة هؤلاء الفلاسفة هو التوحد والغربة وطلب العزلة والنفور من الحياة وسط الجماعة ابتداء من ابن مسرة الذي اعتزل

الناس في صومعة بجبل من جبال قرطبة حتى أصبح يدعى بابن مسرة الجبلي مرورا بـ (تدبير المتوحد) لابن باجة الذي جعل من أوكد أسباب سعادته أن يبتعد عن الناس ما أمكن ثم تتجسد فلسفة الوحدة والعزلة في رسالة ابن طفيل حي بن يقظان، وفلسفة الغربة هي جزء أساسي من الفلسفة الاشراقية حيث نجد رسالة من أهم رسائل السهروردي المقتول في «الغربة الغربية».

إن هذه الحقيقة التي يحاول ابن طفيل التعبير عنها يرمز إليها بالأنثى ودلالها، وتمنعها، وحجابها أو سفورها، نظرا لما تتركه هذه الصفات كلها في نفسية العاشق المدله من أثر، وأن هذه الحقيقة إذا ألمت فإنها تزور بعد نوم المشيح وهو رمز إلى العقل والفكر التحليلي الذي يستحيل معه وصول الإنسان إلى حال المشاهدة، بل لا بد أن تتعطل الحواس وتتعطل عملية التفكير وتخبو جذوة العقل، حينئذ فقط يمكن القول إن الظرف أصبح مناسبا لزيارة المعشوقة، ولكن زيارتها تلك غالبا ما تكون لماما لأن حال المشاهدة ليست دائمة كما سنبين فيما بعد.

أما الصفة المميزة لهذه الحال، فهي كالشمس يصبح ضوءها عين حجابها، بحيث يستحيل على العين المجردة أن تدرك ما وراء نورها، فكذلك هي الحقيقة لشدة ظهورها وتجليها يكون تخفيها وهي مفارقة عجيبة لطالما عبر عنها المتصوفة والفلاسفة.

ولابن طفيل أيضا مقطوعة أخرى رواها المراكشي يعبر فيها عن مدى تباين الناس في إدراك هذه الحقيقة، فإذا كان البعض تقف بهم طبائعهم

عند ظواهر الأشياء وقشورها فإن البعض منهم لهم الاستعداد الكامل والتهيؤ للغوص في بواطن الأمور، وكأن اللّه لم يقسم الأرزاق فقط، وإنما قسم هذه الرتب بين الناس فبعضهم يمنحه هذه الهبة الربانية، فيدرك عالم الحقائق والبعض الآخر يقف عند الظاهر وحدود الشرع لا يتجاوزه وكأنه يريد الإشارة إلى مشكلة الظاهر والباطن وما تعكسه هذه القضية من خلاف وما تركته من آثار بين المسلمين.

يقول ابن طفيل(53):

ما كل من شم نــال رائـــحة ... للناس في ذا تبــاين عَجَبُ

قوم لهم فكرة تجــول بـــهم ... بين المعاني أولئك النجـب

وفرقة في القشور قد وقفــوا ... وليس يــدرون لب مــا طلبوا

لا غاية تنجـلى لنــاظرهـم ... منــه ولا ينقضى لـهـم أرب

لا يتعدى أمـرؤ جِـبـلَّـتـه ... قد قسّمت في الطبيعة الرتبُ

إلا أن الخلاف لا يكون بين أهل الظاهر وأهل الباطن فحسب ولكن الخلاف يكمن بين أهل الباطن أنفسهم في مدى إدراك كل منهم الحقيقة وحال المشاهدة من حيث درجتها ومدة دوامها وما تتركه من آثار نفسية خطيرة قد تصل ببعضهم إلى الغشيان والشطح فيتلفظ الواحد منهم في سكره وفنائه بما لا يمكن أن يتلفظ به في حال صحوه كقول الحلاج «أنا الحق» أو قول أبي يزيد البسطامي «سبحاني ما أعظم شأني» إلى غير ما هنالك من تصريحات وتلويحات يخالف ظاهرها الشرع. وقد نجد لهم مبررات في غلبة تلك الحال عليهم حتى أن الواحد منهم ليستحوذ عليه

الحضور فتفنى نفسه فناء مطلقا ولولا توفر الهداية والعناية بالصحو، فيدرك الصوفي أو الفيلسوف حدود الانفصال بعد الاتصال، ويسدل الحجاب وتبقى الذات المطلقة في انفرادها ووحدتها ونزاهتها وبساطتها، لهلك الواصل.

وهذا الخلاف يدل في الحقيقة على ثلاثة أمور أساسية:

الأول: أن هذه الرؤية الصوفية رؤية معقدة لا تخضع إلى المقاييس العقلية المعهودة من افتراض واستدلال واستنتاج.

الثاني: أنها تجربة فردية فعلى الرغم من تشابه الوسائل والطرق المؤدية إليها من مجاهدة وذكر واستبطان داخلي في الذات إلا أن تجربة المشاهدة تختلف من صوفي إلى آخر.

ولعل ذلك التباين يكون في درجة عمق تلك التجربة وفي مدى رسوخ المشاهد في مقامه أو عدم رسوخه.

الثالث: صعوبة نقل تلك التجربة مما يترك المجال مفتوحا للتأويل والتفسير، لأن الحالة التي ينقل فيها الواصل تجربته غير الحالة التي كان يعيش فيها تلك التجربة ومن ثم يكون الفرق والخلاف واضحا بين معايشة التجربة ومحاولة نقلها من خلال الحروف والكلمات وسنحاول فيما يلي أن ننقل بعض أحوال المشاهدة كما أوردها ابن طفيل لكل من ابن باجة، والغزالي، لنتطرق بعدها إلى الكلام على وحدة الوجود في رسالة حي بن يقظان.

2 - وصف حال المشاهدة بين ابن طفيل وابن باجة والغزالي:

إن الكلام على حقيقة المشاهدة جديد على فلاسفة الأندلس ومتصوفتها، ويعود ذلك إلى السلطة الدينية والدنيوية التي كان يتمتع بها دعاة الظاهر من الفقهاء، وحجرهم على الفلاسفة ووقوفهم أمام كل تفكير حر أو أي تفكير يخالف ما تعودوا عليه حتى وإن كان من صميم الشرع، وقد مر معنا كيف ثار الفقهاء على تفسير الإمام بقي بن مخلد، وحرق المنصور بن أبي عامر كتب الفلسفة، واضطهاد ابن مسرة وتلامذته وحرق كتب ابن حزم وكتاب «الإحياء» حتى أصبح ذلك ديدنهم في كل ما يدخل الأندلس من كتب وآراء لم يعهدوا مثلها وقد حاول ابن طملوس في مقدمة كتابه(54) تفسير الظاهرة الثقافية التي تجعل الأندلسيين يرفضون كل جديد طارئ ولكنهم يقبلونه وينافحون عنه بعد أن يتعودوا عليه فيصبح الغريب مألوفا وما كان بالأمس مرفوضا يغدو اليوم مقبولا.

أما التبرير الثاني الذي يقدمه ابن طفيل لنفور الأندلسيين من الخوض في مثل هذه العلوم المحظورة فهو يعود إلى التقليد والخوف من مخالفة الشرع الذي منع الناس الخوض في مثل هذه الأمور، فضلا عن أن كتب الفلسفة التي وصلت إلى الأندلس ككتب أرسطو وكتب الفارابي لم تطفئ غلة الظامئين إلى هذه المعرفة. يقول ابن طفيل: «إن الملة الحنيفية والشريعة الحقيقية قد منعت من الخوض فيه (أي في أمر المشاهدة والكشف) وحذرت منه ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر في كتاب «الشفاء» تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية»(55).

ونتيجة لكل ما ذكرنا فقد انصبت جهود الأندلسيين من «نوي الفطر الفائقة كما يقول ابن طفيل إلى الاعتناء وقطع الأعمار بعلوم «التعليم» فبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على أكثر من ذلك، وبعد أن أصبحت الفلسفة والمنطق من العلوم التي لاتخشى غوائلها، وغدا الناس يتكلمون فيما أباح لهم الشرع الخوض فيه، ازدهرت الفلسفة وعلم المنطق وظهر فلاسفة كبار استطاعوا أن يضعوا معالم خاصة وسمت الفلسفة العربية الإسلامية في الأندلس والمغرب بميسم خاص، وأول هؤلاء الفلاسفة الذين يمكن أن يطلق عليهم هذا الاسم ابن باجة الملقب بأبي بكر بن الصائغ يقول ابن طفيل: «ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته»(56).

وعلى الرغم من هذا المديح واعتراف ابن طفيل بأن ابن باجة كان وحيد عصره في التمكن من علوم الأوائل، إلا أنه يعترف صراحة أن ابن باجة، وقف عند مرتبة أهل النظر في تجربته الصوفية ولم يتخطها إلى مرتبة أهل الولاية، لأنه اعتمد الوصول إلى حال المشاهدة على طريق العلم النظري والبحث الفكري، ثم يعيب ابن طفيل على ابن باجة تحامله على أهل الولاية كالغزالي الذي انتقده في رسالة «الوداع» و«تدبير المتوحد» واعتبر تجربته تلك انها للقوة الخيالية، وأنها لذة عقلية تأتي نتيجة اجتماع قوى النفس الثلاث(57).

وهذه القوى إذا اجتمعت في خيال ما، تولد عنده إحساس عظيم ولذة فائقة هي في الحقيقة لذة مشاهدة الصور الروحانية كأنها محسوسة»(58).

وهذه اللذة في الحقيقة لذتان «لذة التشوق إلى العلم، وهذا الالتذاذ يشبه الالتذاذ البدني، وهو انفعال والانفعال متغير وكل متغير فهو منقسم فلا يوجد لنا هذا إلا بهذا البدن»(59).

أما اللذة الثانية «فتلك لازمة للمقصود وهي ربح، وانفصالها عن العلم اليقيني صعب، فإنا إذا أفردنا العلم النظري اليقيني عن هذه اللذة لم نجد ذلك موضعا يجب به أن يكون غاية مقصودة»(60).

وواضح من كلام ابن باجة أن تلك التجربة مرتبطة بالزمن حتى وإن كانت في نهاية الأمر تجربة يستطيع من خلالها المتصوف أن يرى صور المعقولات مجردة عن مادتها ولذلك تحدث هذه اللذة البدنية التي تعود في أساسها إلى قوى النفس الثلاث، ومن البديهي أن ينفي ابن باجة أن تكون هذه الرؤية التي يراها المتصوفة غاية للمتوحد في مدينته الفاضلة لأنها ليست السعادة القصوى كما أن ادراكها بحسب مفهوم أصحابها يكون بلا تعلم، وهذا ما لا يستطيع فيلسوف مشائي، يجمع بين ضرورة النظر العقلي وقوة الحدس أن يستوعبه. أما إدراك المتوحد لتجربة المتصوفة هذه فإنه ليس غاية في ذاته وإنما هو عرض يمر به المتوحد في طريقه إلى بلوغ السعادة القصوى، ولكن ابن باجة لم يذكر لنا في رسالة «الوداع» ولا في «تدبير المتوحد» الكيفية التي يمكن الوصول بها إلى هذه الحال سوى أنه ينتقد طريقة المتصوفة، ليقوضها ولكنه لم يؤسس عليها بنيانه يقول «وهذا الذي ظنه الصوفيون غاية

قصوى للإنسان، وكذلك يقولون في دعائهم «جمعك اللّه» و«عين الجمع» لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصور الروحانية مقام تلك ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما، ظنوا اجتماعها هو السعادة القصوى، ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيرا مما في الوجود ظنوا أن الغاية إدراك هذه، ولذلك يقول الغزالي إنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية ... وهذه الغاية التي ظنوها إذن أو كانت صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو ادركت لما كان فيها مدنية ..»(61).

وحينما يتطرق ابن باجة إلى محاولة وصف هذه الرؤية فإنه لا يزيد عن أنها أمر عظيم يعجز الإنسان عن نقله ووصفه وكأنه ينفي دور الجانب النظري في معانقة هذه التجربة بعد أن أكد عليه مرارا لأنها تجربة لا تقوم أساسا على التحصيل يقول: «... فمعنا رجاء أن نصل إلى أمر عظيم، لا نعلم ما هو على التحصيل غير أن عظمه لا نجد موقعه من النفس، ولا تقدر العبارة على أدائه لعظمه وجلالته ورونقه، حتى أن بعض الناس يعتقد أنه يصير نورا وأنه يصعد إلى السماء ولذلك قال ابن الجلاب: محيط السماوات أولى بنا فماذا الخلود إلى المركز»(62).

إن ما يتفق عليه جميع من عايشوا تجربة الكشف والمشاهدة والوصول هو أنها تجربة لا تخضع للقياس والعقل والمنطق لأن الوعي بالمفهوم المتعارف عليه يكون غائبا ولذلك تختلط المفاهيم في أذهان هؤلاء حينما

يريدون توضيح هذه الرؤية أو نقلها على مستوى لغة التواصل(63) وقد أشار الغزالي في المنقذ أن من هؤلاء من يتوهم في تجربته تلك الاتحاد والحلول أو الاتصال أو الوحدة وقد ينزلقون فيخرجون في تصريحاتهم عن جادة الشرع أما هو فقد اكتفى بالتلميح لا بالتصريح وبالإشارة لا بالعبارة. يقول: ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ صريح بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وهذه الحالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها(64).

ومما يتفق عليه أيضا من صحت تسميتهم بالواصلين هو أن هذه التجربة لا تدرك إلا بالذوق والكشف لا بالنظر والتأمل الفكري «فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة اللّه الواسعة»(65).

كما أن من خصائص هذه التجربة أنها هبة إلهية ونور يقذفه اللّه في قلب عبده المؤمن «وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»(66)، ومصدر هذا النور مستمد من نور اللّه ومشكاة النبوة، وقد اعتمد هؤلاء المتصوفة في ذلك على بعض الآيات القرآنية التي ترى في اللّه مصدر الأنوار جميعا (فاللّه نور السماوات والأرض) .. كما أنهم يتكئون على قوله تعالى: «فمن يرد اللّه أن يهديه يشرح صدره للإسلام» الآية ..

وحينما سئل الرسول الكريم عن شرح الصدر قال: «هو نور يقذفه اللّه تعالى في القلب».

وقول الرسول في حديث آخر: «إن اللّه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره».

فمن هذا النور يستمد الفلاسفة والمتصوفة الكشف والمعرفة فلا سبيل إلى إدراك هذه التجربة إلا عن طريق الإشراق. ومن هنا تتميز الفلسفة المشائية العقلية عن الفلسفة الاشراقية في كيفية حصول المعرفة فإذا كانت المعرفة الأولى مصدرها الاتصال بالعقل الفعال بعد التأمل والنظر فإن الثانية تستمد هذه المعرفة من مصدرها الأول واجب الوجود عن طريق سيران أنواره في جميع مخلوقاته كل بحسب استعداده وما هيء له حتى نصل إلى قمة هذه المخلوقات وهو النبي.

أما تجربة ابن طفيل كما ينقلها إلينا في رسالته حي بن يقظان فهي تجربة فريدة أيضا من حيث أنها تخضع للنظر والقياس أولا ثم تتوج هذه التجربة بالذوق والكشف، وهذه التجربة لم يتخطها ابن باجة على رأي ابن طفيل بل إنه وقف عند حدود التجربة النظرية خلافا لابن طفيل «الذي استقام له الحق أولا بطريقة البحث والنظر ثم وجد منه الآن هذا الذوق اليسير» ويضيف ابن طفيل بعدا آخر من أبعاد هذه التجربة وهو ما يدرك الواصل من حبور وغبطة ولذة عظيمة لا يستطيع من وصل إليها أن يكتم أمرها بل تتملكه رغبة كبيرة في البوح بها(67) وهنا تقع الحيرة الكبرى، لأن الأداة اللغوية لا تمكنه من التعبير عنها فإذا تسنى له ذلك نزل درجة

وأصبحت تلك التجربة من قبيل التجارب النظرية التي يتوصل إليها عن طريق العقل والتفكير، ولا بد والحال هذه أن يعتمد طريقتين للتعبير عن هذه الحقيقة.

الأولى: هي التعبير عنها بالاجمال دون التفصيل.

الثانية: الاعتماد على الرمز والإشارة والتلميح والابتعاد ما أمكن حتى لا يخرج الإنسان عن حدود الملة ويغوص في شطحات يفهم من ظاهرها الإنزلاق والكسر الذي لا جبر بعده.

أما تفرد تجربة ابن طفيل هذه، فلأن صاحبها قد عايش التجربتين معا النظرية، والذوقية الكشفية ولذلك لجأ إلى تقسيم لم يسبق إليه -فيما نعلم- وأعني به تقسيم طالبي الحقيقة إلى أصحاب النظر وأصحاب الولاية وقد يتبادر إلى الذهن أن قصد ابن طفيل من أصحاب النظر هم المدركون لعالم الطبيعة وأصحاب الولاية هم المدركون لما بعد الطبيعة، بل إن ابن طفيل يرى أن كلا من أصحاب النظر والولاية مدرك لما بعد الطبيعة، ولكن بينما يقف أصحاب النظر عند حدود معينة من الادراك وهو الحد الذي وقف عنده ابن باجة كما يرى ذلك ابن طفيل، فإن إدراك أصحاب الولاية يشبه إدراك أهل النظر ولكن يزيد عليه في قوة الوضوح وعظم الالتذاذ، وهو ما عابه ابن باجة على المتصوفة وعد ذلك الالتذاذ للقوة الخيالية، ويشتركان معا في أن إدراك كل واحد منهما إدراك صحيح وحق.

بيد أن صاحب الولاية بما له من بصيرة وذهن ثاقب قد يستغني عن النظر ويدرك الأمور مباشرة عن طريق الكشف بينما ذلك لا يتأتي لصاحب

النظر الذي لا بد له من معايشة المرحلتين معا وقد لا يسعفه الادراك لتخطي المرتبة الأولى كما هي الحال عند ابن باجة.

3 - وحدة الوجود في رسالة حي بن يقظان:

لقد ذكرنا من قبل أن الفكرة الأساسية التي أضافها ابن باجة إلى التراث الفلسفي هي التي تتعلق باتصال الإنسان بالعقل الفعال عن طريق النفوس الجزئية أو العقل المستفاد.

وأن الغاية القصوى للفيلسوف هي أن يعقل العقول البسيطة ويتحد بها ليصبح قادرا على تصور المعقولات مجردة من موادها وهيولاها. وبالتالي يصبح هو نفسه عقلا وعاقلا ومعقولا، لأن الوجود أساسا عقل، وذلك حينما تغيب ذاته وتفنى في العقل الفعال. وهذا الفيلسوف الذي يبلغ هذه الدرجة متوحد بطبعه يروم عزلة الناس والمجتمع ليتفرغ إلى التأمل والفكر وحينئذ تصبح أفعال هذا الفيلسوف أو المتوحد أفعالا الهية أكثر منها انسانية وتتجسد فيه الفضائل أكثر ما يكون التجسيد. يقول ابن باجة: «وإذا بلغ الفيلسوف الغاية القصوى بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر فيما بعد الطبيعة وفي كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس كان عند ذلك واحدا من تلك العقول وصدق عليه أنه الهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف الهي بسيط، وهذه كلها قد تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة»(68).

ومما لا شك فيه أن ابن طفيل قد تأثر بابن باجة في فلسفة التوحد والغربة، حينما استمد فكرة الأفراد «النوابت» التي يعني بها ابن باجة أولئك الذين نشأوا في المدن الناقصة وتحقق لهم الكمال والسعادة فأصبحوا غرباء في بيئتهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم «غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان»(69). ونجد أسمى تطبيق لفكرة النوابت في شخص حي بن يقظان إلا أن الفرق الطفيف بينهما هو أن ابن يقظان فرضت عليه العزلة نتيجة ظروف معينة بينما «النابت» اختار هذه العزلة والتوحد لينال السعادة القصوى.

إلا أن ابن طفيل خطا بهذه الفلسفة خطوات بعيدة ليفرد لها رسالة خاصة سنتبين لاحقا أبعادها وغاياتها وسبل تحقيقها، والواقع أن القراءة الدقيقة المتأنية لرسالة ابن طفيل تبين إلى أي مدى استطاع الكاتب أن يبرز ملامح فلسفة وحدة الوجود وإذا كان الكثير من المستشرقين قد أكدوا على ظهور هذه الفلسفة في رسالة حي بن يقظان فإن أحدا منهم لم يجشم نفسه عناء البحث عن خفاياها وأبعادها لتحديد مسارها عبر نمو شخصية حي بن يقظان منذ أن بدأ يعي طبيعة العالم المحسوس من حوله وإدراك ذاته التي من خلالها أدرك ذات الحق الواجب الوجود، فالرسالة كلها عملية ترق شاق وجهد تأملي محض ضمن سلم الممكنات من أدناها مرتبة إلى أعلاها وهو الروح الكلية التي هي نور يفيض من الله على موجوداته.

والحقيقة أن هذه الفلسفة التي حاول ابن طفيل أن يصوغها صياغة متكاملة لا ينبغي أن نبحث عن جذورها في فلسفة ابن باجة أو ابن سينا أو

ابن مسرة أو في الفلسفة الاشراقية فحسب، بل إننا نجد أصولها تمتد بعيدا إلى الأفلاطونية المحدثة التي وضع أسسها أفلوطين، بل إن هذه الفلسفة تمتد إلى أبعد من ذلك، حيث نجد في رسالة حي بن يقظان ملامح الفلسفة الرواقية المتجسدة من خلال مفهومهم لوحدة الوجود المادية أو الدينامية، أما عن الجانب الذي تأثر به ابن طفيل وأخذه من أفلوطين فهو أن العالم المحسوس بطبعه ناقص ولكن على الرغم من هذا النقص فإنه يحتفظ -بما أودع فيه من نظام وانسجام- بأثر العالم العلوي، وهذا العالم هو ظل باهت للعالم المعقول، وأن الحياة تسري فيه وفي كل أجزائه، ولا يكون معنى لأي جزء من أجزائه إلا من خلال المجموع، كما أن هذا العالم يمثل كائنا حيا له جسم عضوي متكامل يعي ويتنفس ويتحرك مثل جميع الكائنات الحية: «.. بل إن العالم في مجموعه ليمثل كائنا حيا هائلا أو حيوانا واحدا فهو جسم عضوي متكامل، تحييه نفس واحدة، ولا يكون لأي جزء فيه معنى إلا وسط المجموع الكامل الذي يسوده انسجام رائع»(70).

أما أثر الرواقية فإنه يبدو من خلال تأكيد ابن طفيل على سريان الروح الالهي في كل الممكنات(71) وأن هذه الممكنات تختلف عن بعضها بمدى قدرة كل كائن على تصور وتقمص صورة الكائن الأعلى التي تجد هذه الصورة الالهية أسمى تجل لها في الإنسان الذي هو خليفة اللّه في الأرض ومن ثم نفهم مدلول الحديث النبوي «خلق اللّه آدم على صورته» وهذه الفلسفة كما قلنا ليست بعيدة عن الفلسفة الرواقية التي تقول بوحدة الوجود وتبادل التأثير «بين كل أجزاء الكون البعيدة منها والقريبة، بحيث يمكن أن تؤثر القوى الخفية أو المادية الظاهرة على الأشخاص ومصائرهم وطبائعهم»(72).

ومن هذا المنطلق نشأت فكرة السحر في مذهب الرواقيين وأصبحت تشكل أساس هذا المذهب، كما ينظر الرواقيون إلى أن روح اللّه منبث في سائر المحسوسات وهو الذي يحركها وهكذا فإن «القوى الالهية الحية تتغلغل في الطبيعة بأسرها»(73) وهو مما يتطابق في الحقيقة مع كلام ابن طفيل حيث يركز على أن الروح الذي هو فيض من الله يسري في جميع الكائنات وأن اللّه هو الفاعل على الحقيقة وأفعال العباد دائما تنسب لهم مجازا فقط، ولكن كلامنا هذا سيبقى من دون شك محض تهويمات نظرية ما لم ندعمه بشواهد من رسالة حي متتبعين في ذلك الأسس المنهجية التي سلكها ابن طفيل للوصول إلى تجسيد رؤيته في فلسفة وحدة الوجود من خلال بطله حي ابن يقظان الذي يتخذه في الحقيقة مجرد وسيلة لنقل أفكار جريئة إلى أبعد حدود الجرأة ما كان لينقلها ويخاطب بها جمهور الناس مباشرة دون أن يثير سخط العامة والفقهاء والحكام.

يمكن القول منذ البداية أن ابن طفيل استطاع من خلال هذه الرسالة أن يطرح جميع المبادئ والأسس الفلسفية لوحدة الوجود، تلك الأسس التي غدت بعده أشبه ما يكون بالصوى والمعالم التي يهتدى بها كل أولئك الذين اتخذوا من هذه الفلسفة مذهبا لتفسير الوجود من أهم تلك المبادئ: رؤية الحق في كل شيء، أن ذات الإنسان لا تغاير في الحقيقة الذات الالهية خاصة عند فناء العبد، أن الفاعل على الحقيقة هو اللّه، أن اللّه خلق العقل وهو أقرب الموجودات إليه وأن الإنسان حاصله العقل، سريان الحياة في كل أجزاء العالم وأن الكون كائن حي هائل، أن اللّه خلق آدم على صورته، وأن

الروح يوحد بين جميع الموجودات مهما بدت كثيرة، وأخيرا أن الكثرة في هذا العالم وهم ناتج عن عقولنا وإدراكنا الذي لم نستطع من خلاله تجاوز عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات التي تكون في نهاية المطاف وحدة واحدة مع واجب الوجود.

إن ابن طفيل ينطلق من قضية أساسية ينميها عبر رسالته معتمدا في ذلك مبدأ التدرج حتى يصل في النهاية إلى فناء ذات العارف في ذات الحق ونعني بتلك القضية الأساسية فيضان الروح الذي هو من أمر الله، وهنا لا بد من التنبيه على الفرق بين نظرية الفيض عند أفلوطين، ومبدأ الفيض عند ابن طفيل، فبينما يرى أفلوطين أن الموجودات أو ممكنات الوجود هي التي تفيض من الله بالتدرج واحدا عن واحد عبر سلسلة من الممكنات تتمايز من بعضها شرفا وخسة بحسب قربها من المادة أو بعدها عنها، يرى ابن طفيل أن الروح هو الذي يفيض من الله على الموجودات، وهو بمثابة نور الشمس ذلك النور الذي يعطي للأشياء وجودها وظهورها وبدون ذلك النور فإن تلك الأشياء تبقى تعاني الظلمة ومن ثم ألم البعد عن الله سبحانه وتعالى.

إلا أن هذا الروح الفائض من الله دائما لا تتقبله الموجودات بحصص متساوية بل إن كل موجود يتقبل منه بالقدر الذي هيء له ومن هنا يأتي الاختلاف بين الموجودات إذ تتباين في مدى قدرة كل منها على محاكاة هذا الروح والتصور بصورته ولا شك أن الإنسان، وقد خلقه الله على صورته، أرقى هذه الممكنات من حيث قدرته وتهيؤه واستعداده على محاكاة الروح لتصل هذه المحاكاة أرقى درجاتها في صورة النبي. وتصبح حينئذ هذه

الصورة كالمرآة المنعكسة على نفسها والمحرقة لسواها وهي هبة ربانية لا يمنحها اللّه إلا لعباده المصطفين.

يقول ابن طفيل: «الروح دائم الفيضان من عند اللّه عزو جل وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم»(74).

ويضيف في موضع آخر «فكذلك أيضا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكى الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة وإليه الإشارة يقول (ص) إن اللّه خلق آدم على صورته، فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها وتبقى هي وحدها وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات اللّه عليهم»(75).

ونلاحظ أن ابن طفيل يورد معاني عدة للروح فهو من جهة يتصف بمعنى الجسمية فيكون عبارة عن بخار حار يسري إلى الأعضاء عبر الأعصاب وهذه الأعصاب تستمد الروح من الدماغ ليستمد الروح من القلب والدماغ فيه أرواح كثيرة، ومرة أخرى يعطي للروح معنى يقارب مفهومه للنفس إذ الروح هنا يتصف بمعنى زائد على الجسمية وهي صورة للروح الجسمي الذي يتوزع على جميع الكائنات. وأن الشيء الذي يجمع بين الإنسان والحيوان إنما هو الروح الذي يتصف بالجسمية أما صورته المفارقة للمادة والهيولي فإن الإنسان يتميز بقدرته من دون سائر الكائنات على التصور وحده بصورة هذا الكائن الأعلى الذي هو الروح أو النفس وعن طريق هذا الروح يستطيع الإنسان أن يعرف ربه فيصبح عارفا ومعرفة ومعروفا.

ولكن على الرغم من أن الروح ينقسم ويتكثر بتكثر الممكنات إلاّ أنه في أساسه وأصله واحد وأن ذلك الانقسام ليس انقساما كميا بحيث يؤثر على الروح الكلي، وأن وحدة هذا الروح هي التي ستؤدي حتما إلى وحدة جميع الكائنات مهما تنوعت وتفرعت لأن الذي يحركها شيء واحد تارة يظهر في مادة وأخرى يظهر مفارقا للمادة ولا يمكن إدراكه أبدا عن طريق الحواس يقول ابن طفيل: «إن الروح في ذاته واحد وهو حقيقة الذات... وكان يحكم (أي حي) بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد وأنه لم يختلف إلا لأنه انقسم على قلوب كثيرة»(76).

وهذا الروح الذي هو من أمر اللّه أشرف أجزاء الإنسان لأنه به سيعرف واجب الوجود «وهذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به»(77).

ومن خلال وحدة الروح التي تعد فيها جوهرية، ويعد التكثر طارئا وعرضيا، فإن هذه الوحدة ستؤدي حتما إلى وحدة مادية للوجود بأسره فتكون الأجسام -انطلاقا من هذا المبدأ- جسما واحدا كلها حيها وجمادها متحركها وساكنها، وتصبح الكثرة في هذا الوجود مجرد شيء عارض، فإذا نظرنا إلى الوجود من حيث انقسام الروح في جميع أجزائه قلنا إن في الوجود كثرة وإذا نظرنا إلى هذا الوجود من حيث صورة هذا الروح التي هي النفس الكلية قلنا إن الوجود في أصله واحد. يقول ابن طفيل: «.. فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها متحركها

وساكنها»(78). بل إن هذه الوحدة تسري من خلال وحدة الروح الكلية إلى الفلك بجملته فيكون كشيء واحد متصل بعضه ببعض وأن هذا الفلك بسريان الروح في جميع أجزائه يغدو أشبه شيء بالحيوان الكبير الذي يتنفس ويتحرك ويعي، وتكون أجزاء هذا الكون مهما بعدت بمثابة أعضاء هذا الحيوان الكبير يقول ابن طفيل: «.. فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعض ببعض .. وأنه كله أشبه بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان .. فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت عنده به الأجسام التي في عالم الكون والفساد، تفكر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم أم هو أمر لم يزل موجودا فيما سلف»(79).

وبعد أن اعتمد ابن طفيل مبدأ الروح وسريانه في جميع أجزاء الكون يستنتج في النهاية أن الكون بجميع أجزائه وما يحويه شيء واحد. نراه ينطلق أيضا من الروح الذي يحرك الإنسان ويعتبر أشرف أجزائه وأن هذا الإنسان هو وحده القادر على محاكاة الروح والتصور بصورته فإنه لا محالة يبقى الطريق الوحيد الذي يوصله إلى ربه.

إلا أن طريق الوصول والتحقيق صعب وشاق ولا بد من مجاهدات وطقوس عنيفة تمكن «حيا» من الاتحاد بالخالق بعد أن اتحد بالموجودات فلا بد أن يدرك في النهاية أن لا وجود في الحقيقة إلا لواجب الوجود «فهو

الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو كل شيء هالك إلا وجهه»(80).

أما الوسيلة المتبعة لتحقيق هذا الهدف السامي وهو معرفة واجب الوجود والفناء فيه، فهو الاستغراق المحض(81) والفناء المطلق عن ذاته في ذات الله، يدفعه إلى ذلك شوق أزلي للنفس للعودة إلى مصدرها الأول. وحينئذ يحق الوصول وتصبح الذات الالهية ترى في كل شيء وتغيب عن العارف ذاتُه، وكأن ابن طفيل يرمي إلى الاعتقاد بأن الذات الإلهية موجودة فينا بالقوة ونسعى في حياتنا الروحية إلى التعرف عليها، وبينما تعرف السعداء على تلك الذات بالفعل، فإن الأشقياء بقوا محجوبين بعالم المحسوسات والكون والفساد، وحينما يصل العارف إلى مطلق الفناء، فإن الكثرة في هذا الوجود تنعدم، بل إن الممكنات المادية والمعقولات تزول وتضمحل ويتلاشى الكل ولم يعد العارف يرى «في الوجود إلا الواحد القيوم، وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه **لا ذات له يغاير بها ذات الحق، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق**، وأن الشيء الذي كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئا في الحقيقة، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها فإنه وإن نسب إلى الجسم لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولا زاد عن مغيبه ومتى حدث جسم يصلح لقبول فعل ذلك النور قبله فإذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له معنى»(82).

وحينما يستفيق العارف من سكره، ويبقى بالله بعد أن فني فيه، يقع في روعه أن جميع حركات الممكنات وأفعالها إنما هي ليست لها في الحقيقة وإنما هي للفاعل الأول، «ولما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل»(83).

إن القول بنسبة الأفعال إلى الله قد سبقه إليها فلاسفة ومتكلمون اسلاميون، مثل ابن مسرة والفارابي وابن باجة والغزالي(84) وقد ناقش ذلك ابن باجة في احدى رسائله فذكر: «أن الفاعل الأول هو الفاعل على الحقيقة وأن الفاعل القريب لا فعل له إلا بالأول .. والعقل الفعال وحوله الأجرام السماوية هو الفاعل القريب في جزئيات الكون والفساد والذي فطرهما على ذلك هو الفاعل أبدا على الحقيقة وهو الشيء الذي يستحق الحمد»(85).

الهوامش:

(1) – رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية للفيلسوف أبي بكر بن طفيل، تحقيق ودراسة وترجمة الأستاذ ليون غوتيي المطبعة الشرقية، الجزائر 1900، ص 4.

(2) – قصة سلامان وآسال للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، مجلة الكاتب المصري عدد 16 يناير 1947، ص 141 وما بعدها.

(3) – حي بن يقظان، ص 4.

(4) – تاريخ الفلسفة الاسلامية، هنري كوربان، ص 353.

(5) – المرجع نفسه، ص 350.

(6) – تاريخ الفكر الأندلسي، ص 350.

(7) – تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 356.

(8) – حي بن يقظان، ص VIII.

(9) – المصدر نفسه، ص VIII.

(10) – تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 353.

(11) – تاريخ الفكر الأندلسي، ص 347.

(12) – حي بن يقظان، ص 20.

(13) – حي بن يقظان، ص 34.

(14) – حي بن يقظان، ص 36.

(15) – حي بن يقظان، ص 40.

(16) – حي بن يقظان، ص 42.

(17) – حي بن يقظان، ص 46.

(18) – حي بن يقظان، ص 51.

(19) – ص 57.

(20) – المادة لا يمكن أن توجد من دون صورة ما، في حين أن الصورة قد توجد من دون مادة. وأرسطو يحدد المادة بأنها هي التي تقبل الصورة حول هذا الموضوع، انظر مقال «ابن باجة الفيلسوف وآراؤه»، محمد حسن معصومي، ص 121-123.

(21) – تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان، ص 346.

(22) – حي بن يقظان، ص 57.

(23) – حي بن يقظان، ص 58.

(24) – حي بن يقظان، ص 59.

(25) – حي بن يقظان، ص 63.

(26) – حي بن يقظان، ص 65.

(27) – حي بن يقظان، ص 65.

(28) – تاريخ الفكر الأندلسي، ص 360.

(29) – حي بن يقظان، ص 69.

(30) – حي بن يقظان، ص 69.

(31) – المصدر نفسه، ص 72.

(32) – المصدر نفسه، ص 74.

(33) – ص 82.

(34) – ص 83.

(35) – حي بن يقظان، ص 90-91.

(36) – المصدر نفسه، ص 93.

(37) – ص 100.

(38) – ص 101.

(39) – حي بن يقظان، ص 105.

(40) – حي بن يقظان، ص 106.

(41) – يقول صاحب المعجب عن ابن طفيل: «... وكان حريصا على الجمع بين الحكمة والشريعة معظما لأمر النبوات ظاهرا وباطنا». المعجب، ص 350.

(42) – حي بن يقظان، ص 112.

(43) – يقول Goldziher في مقدمة كتاب «أعز ما يطلب» إن أصحاب المذاهب يشترطون على العامي معرفة قواعد الاستدلال والمنطق على وجود الله وصفاته وإلا فهو كافر والفلاسفة يرون أن الفلسفة هي من وظيفة الخاصة ويأتي حي بن يقظان ليدل بوضوح على أن الدين والإيمان من

مهمة العامة أما البحث عن الحقيقة فهو من مهمة الخاصة .. ص 75 أعز ما يطلب، يشتمل على تعاليق الإمام محمد بن تومرت مما أملاه أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي رحمهما الله، نشر وتعليق I. Goldziher, Alger 1903.

(44) – حي بن يقظان، ص 113.

(45) – المصدر نفسه، ص 115.

(46) – المصدر نفسه، ص 115.

(47) – المصدر نفسه، ص 116.

يتطرق كوربان إلى مفهوم ابن رشد عن طبيعة العلاقة بين الحقيقة والشريعة فيقول: «لم يكن ابن رشد في الإسلام أول من ذهب إلى التأكيد بأن في كتاب الله المنزل على النبي معنى ظاهرا ومعنى باطنا، أو قل عدة معان باطنية، إن ابن رشد شأنه في ذلك شأن جميع الباطنيين لعلى يقين ثابت من أن كشف المعنى الباطني لأحكام الديانة وتعاليها في غير أوانه واطلاع الجهلة والمستضعفين عليه مما يؤدي إلى أسوء المآسي النفسية والاجتماعية، على أن ابن رشد بالرغم من هذا التحفظ يعلم أن الأمر يتعلق دائما بحقيقة واحدة بعينها تظهر على مستويات مختلفة من التأويل والادراك، لقد كان من الافراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين فالحقيقة الباطنة والحقيقة الظاهرة ليست أبدا حقيقتين متعارضتين»، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 962.

(48) – تراث الاسلام، سلسلة عالم المعرفة، القسم الثاني، نوفمبر 1978، الكويت، ص 247.

(49) – بد العارف، تأليف ابن سبعين، تحقيق الدكتور جورج كتورة، دار الأندلس، دار الكندي الطبعة الأولى، بيروت، 1978، ص 143.

(50) – المغرب في حلى المغرب، ج2، ص 86.

المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبط محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، الطبعة السابعة، 1978، ص 350.

(51) – المصدر نفسه، ص 351.

(52) – مع ابن طفيل الشاعر، مجلة المورد، وزارة الثقافة والفنون العراقية، المجلد الثامن، العدد الثالث، 1979.

(53) – المعجب، ص 352.

وتذكرنا أبيات ابن طفيل هذه بكلام للإمام الغزالي جاء فيه، «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور

دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة» المنقذ من الضلال، ص26.

(54) – ابن طلموس، المدخل إلى صناعة المنطق.

(55) – حي بن يقظان، ص 12.

(56) – حي بن يقظان، ص 10.

(57) – قوى النفس الثلاث: قوة الحس المشترك، وقوة التخيل، وقوة الذكر، ص 21 تدبير المتوحد.

(58) – تدبير المتوحد، ص 29، وانظر أيضا رسالة الودا ع، مجلة الأندلس، 1943، ص 23.

(59) – المصدر نفسه، ص 23.

(60) – رسالة الودا ع، ص 23.

(61) – تدبير المتوحد، سريس للنشر، تونس 1994، ص 9.

(62) – رسالة الودا ع، ص 1.

(63) – يقر ابن باجة بأنه لا يوجد أي علم في مرتبة هذه الحال وأن هذه الأحوال التي تنتاب الفيلسوف هي «اعتقادات ليست هيولانية (غير مادية) وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ... بل هي أحوال من أحوال السعداء».

(64) – المنقذ من الضلال، ص 89.

ومع هذا الاحتراز الذي نبه عليه الغزالي وحذر من مغبته فإن لم ينج من انتقادات تتهمه بالكفر والزندقة وذلك حينما انتقل إلى الكلام على الواصلين في وصفهم لواجب الوجود بصفة يفهم منها الثنائية وتنافي الوحدانية المحضة «فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما تعالى الله عما يقول الظالمون» حي بن يقظان، ص 15.

(65) – المنقذ من الضلال، ص 33.

(66) – المصدر نفسه، ص 33.

(67) – يقول ابن طفيل: «غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها جملة دون تفصيل ...» حي بن يقظان، ص 4.

(68) – تاريخ الفكرالأندلسي، ص 347.

(69) – تدبير المتوحد، ص 13.

«هم الذين يرون الآراء الصادقة، ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع ..» تدبير المتوحد، ص 12.

(70) – التساعية الرابعة لأفلوطين، ص 75.

(71) – رؤية ذات الحق في كل شيء.

(72) – التساعية الرابعة، ص 73.

(73) – التساعية الرابعة، ص 15.

(74) – حي بن يقظان، ص 23.

(75) – المصدر نفسه، ص 24.

(76) – حي بن يقظان، ص 47.

(77) – المصدر نفسه، ص8.

ونلاحظ أن ابن طفيل من خلال النص السابق يشير إلى خلود النفس ما دامت هذه النفس تستمد بقاءها وسرمديتها من الله لأن الروح نور يفيض عنه ولا يمكن لنور الله أن ينطفئ أبدا. بل إن هذا المفهوم للروح وممكنات الوجود سيؤدي به إلى الجسم في فكرة بقاء العالم وأن العالم يتحول ولكن لا يعدم مما يدل على الارتباط التام والوثيق بين الله والعالم إذ لا ربوبية أو لا ألوهية من دون مألوه، وهي الفكرة التي سينميها ابن عربي فيما بعد ويجعلها أساسا من أسس نظريته في وحدة الوجود ونعني بها طبيعة العلاقة بين ممكنات الوجود وواجب الوجود.

(78) – حي بن يقظان، ص 48.

(79) – المصدر نفسه، ص 64.

(80) – حي بن يقظان، ص 71.

(81) – «.. وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز»، ص 84.

(82) – حي بن يقظان، ص 95.

(83) – حي بن يقظان، ص 59.

(84) - قول الغزالي في آخر كتاب المشكاة: إن الأول فطر جميع الفاعلين أن يفعلوا والمنفعلين أن ينفعلوا وكذلك قول الفارابي في عيون المسائل: إن نسبة جميع المسائل إليه من حيث أنه مبدعها وهو الذي ليست بينه وبين مبدعها واسطة، المورد، ص 136.

(85) - المورد، ص 136.

فهرس

المؤلف :



حميدي خميسي من مواليد بلدية بيطام دائرة بريكة ولاية باتنة، خلال سنة 1953 تلقى تعليمه الإبتدائي والمتوسط والجامعي بالجزائر العاصمة.

- تحصل على الليسانس والمنهجية من جامعة الجزائر وعلى دبلوم الدراسات المعمقة والماجستير في الأدب من جامعة دمشق.
- تحصل على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية (أدب، تصوف وفلسفة) من جامعة الجزائر بتقدير مشرف جدا مع تهنئة اللجنة والتوصية بالطبع على نفقة الجامعة.
- مدير الدراسات بقسم اللغة العربية وآدابها.
- عضوالمجلس العلمي.
- نائب رئيس جامعة الجزائر للدراسات العليا والبحث العلمي.
- ممثل جامعة الجزائر في اتحاد الجامعات العربية في كل من البحرين، دمشق، لبنان.
- منسق برنامج Tempus بين جامعة الجزائر والمجموعة الأوروبية في كل من فرنسا، بلجيكا، اسبانيا.
- رئيس تحرير والمدير المسؤول لمجلة حوليات جامعة الجزائر.
- رئيس تحرير مجلة بحوث.
- المنسق العام للمجلة الإدارية والقانونية.
- مدير مخبر بحث بجامعة الجزائر.
- مدير فرقة بحث.
- أستاذ بجامعة الجزائر: أدب أندلسي، أدب أمريكي، لغة عربية، أدب ونقد قديم.
- ناقش وأشرف على عدة رسائل ماجستير ودكتوراه.
- شارك ونظم عدة ملتقيات وطنية ودولية.
- له كتاب مطبوع : جدلية الغزل في الأندلس.
- له عدة مقالات في دوريات وطنية : حوليات جامعة الجزائر، مجلة الصراط (تصدرها كلية الشريعة)، مجلة قسم اللغة العربية وآدابها.

تركزت اهتماماته في السنوات الأخيرة حول البحث في تداخل العلوم ووحدتها المؤدية في النهاية إلى وحدة الإنسان، كالعلاقة بين الفيزياء والتصوف ولا سيما نظرية (الكانتا) والتحليل النفسي والتصوف والفلسفة.

ISBN 9961 - 906 - 48 - 9 ردمك